

Postmoderne Terminologie

Jürgen Habermas hat namentlich an Jacques Derrida den Vorwurf gerichtet, dass mit der Dekonstruktion »die radikale Vernunftkritik in den Bereich der Rhetorik« verschoben werde. Diese Beobachtung trifft zu, zielt als Einwand jedoch ins Leere. Wie jede idealistische Opposition ist auch der Gegensatz von Philosophie und Literatur nicht davor gefeit, dekonstruiert zu werden, und philosophischen Texten kann kein Unrecht geschehen, wenn sie »in ihren wesentlichen Gehalten literaturkritisch« erschlossen werden. Die »Generalzuständigkeit der Rhetorik«¹³⁶ geht jedenfalls zwingend aus der grammatologischen Einsicht hervor, dass es ein ›hors-texte‹ nicht gibt (vgl. S. 48f.), weshalb die Debatte um das Beziehungsgeflecht ›Autor – Text – Lektüre‹ auch nicht allein literaturwissenschaftlich von Belang ist.

Derrida hat die monierte Zwitterstellung seiner Schriften zwischen Philosophie und Literatur nie in Abrede gestellt und vielmehr an einer Kernaussage von *La voix et le phénomène* (1967; dt. *Die Stimme und das Phänomen*, 1979), seiner frühen Auseinandersetzung mit Edmund Husserls Phänomenologie, festgehalten: »Man muß zunächst einmal durch das Problem der Sprache hindurchgehen«.¹³⁷ Aus ähnlichem Grund wird Habermas' Angriff auf die Dekonstruktion von Richard Rorty zurückgewiesen, der den Vorrang der Rhetorik vor der Logik noch pointiert: »I want to defend ironism, and the habit of taking literary criticism as the presiding intellectual discipline«.¹³⁸

Dass der Begriff ›Postmoderne‹ auch in der Philosophie salonfähig geworden ist und die Vernünftigen nicht länger gehalten sind, im Interesse der Wahrheit einer einzigen Meinung anzuhängen, verdankt sich wesentlich Jean-François Lyotard. Mag Michel Foucault nicht in jeder Hinsicht poststrukturalistisch argumentieren, hat sein Beharren auf der Diskontinuität historischer Prozesse doch allem Vertrauen auf die Objektivität rationaler Reflexion die Selbstverständlichkeit genommen. Jacques Derridas zeichenkritisch fundierte Dekonstruktion bringt die Fragwürdigkeit des Denkens in platonischer Manier mit solchem Nachdruck zu Bewusstsein, dass Gilles Deleuze und Félix Guattari schon wieder ihren Jux damit treiben können. Demgegenüber geht Gianni Vattimos ›pensiero debole‹ (›schwaches Denken‹) lieber in die Defensive, während Jean Baudrillard im Zeichen der ›Hyperrealität‹ einer Wirklichkeit gar nicht mehr bedarf.

¹³⁶ Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 224.

¹³⁷ Derrida: *Die Stimme und das Phänomen*, S. 18: »Il faut d'abord passer par le problème du langage« (Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 9).

¹³⁸ Rorty: *Contingency*, S. 83.

Große Erzählung – Widerstreit (Jean-François Lyotard)

In *La condition postmoderne* (1979; dt. *Das postmoderne Wissen*, 1982), seiner Untersuchung der neuen Lebens- und Wissensbedingungen in einer kybernetisch verfassten Welt, hat Lyotard vehement für die Vielfalt des Denkens Partei ergriffen; zahlreiche kleinere Schriften entwickeln dieses Konzept weiter und versuchen, es mehr oder weniger populär zu erläutern, während das Hauptwerk *Le différend* (1983; dt. *Der Widerstreit*, 1987) zwar ohne Verweis auf die Postmoderne auskommt, dafür aber eine (sprach-)philosophische Begründung der universalen Systemkritik nachliefert.

Obwohl Lyotard die Differenz von Moderne und Postmoderne nicht als Abfolge zweier Epochen erklären will, da das Konzept eines solchen Nacheinanders gar zu ›modern‹ gedacht wäre,¹³⁹ stellt er ›die Moderne‹ als das zentrale Projekt neuzeitlicher Aufklärung dar, das nun in der Postmoderne einer ›strengen Prüfung‹ unterzogen werde. Seiner Kritik verfallen die herkömmlichen Postulate »eines einheitlichen Ziels der Geschichte und eines Subjekts« vor allem aus dem Grund,¹⁴⁰ dass die mit dem aufklärerischen Vertrauen auf das Allheilmittel der Vernunft verbundenen Hoffnungen so offensichtlich enttäuscht worden sind:

Zumindest seit zweihundert Jahren hat uns die Moderne gelehrt, nach der Ausdehnung politischer, wissenschaftlicher, künstlerischer und technischer Freiheiten zu verlangen. Sie hat uns gelehrt, dieses Verlangen zu rechtfertigen, denn durch diesen Fortschritt sollte die Menschheit sich, so sagte sie, von Despotie, Unwissenheit, Barbarei und Elend emanzipieren. Die Republik ist die bürgerliche Humanität. Dieser Fortschritt ist auch heute noch im Gange, freilich nurmehr unter dem etwas verschämten Namen Entwicklung. Aber es ist unmöglich geworden, diese Entwicklung durch das Versprechen einer Emanzipation der gesamten Menschheit zu rechtfertigen. Dieses Versprechen wurde nicht gehalten.¹⁴¹

Lyotard zufolge ist die im 18. Jahrhundert wurzelnde Aufklärung nicht zufälliger Umstände wegen verunglückt, sondern notwendig an den eigenen Illusionen zugrunde gegangen. Ihr Anspruch, das ganze Leben vernünftig zu organisieren, um Alle emanzipieren zu können, hat von Anfang an eine Bereitschaft zur Ausübung von Zwang eingeschlossen, die zuerst in der ›terreur‹ (der jakobinischen ›Schreckensherrschaft‹ 1793/94), dann weit schlimmer noch in

¹³⁹ Vgl. Lyotard: *Postmoderne für Kinder*, S. 100 : »Le < post- > indique quelque chose comme une conversion : une nouvelle direction après la précédente. | Or cette idée d'une chronologie linéaire est parfaitement < moderne >« (Lyotard: *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, S. 114).

¹⁴⁰ Lyotard: *Postmoderne für Kinder*, S. 14 : »[...] subir le sévère réexamen que la postmodernité impose à la pensée des Lumières, à l'idée d'une fin unitaire de l'histoire, et à celle d'un sujet« (Lyotard: *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, S. 16).

¹⁴¹ Lyotard: *Postmoderne für Kinder*, S. 123: »La modernité, depuis au moins deux siècles, nous a appris à désirer l'extension des libertés politiques, des sciences, des arts et des techniques. Elle nous a appris à légitimer ce désir parce que ce progrès, disait-elle, devait émanciper l'humanité du despotisme, de l'ignorance, de la barbarie et de la misère. La république, c'est l'humanité citoyenne. Ce progrès aujourd'hui se poursuit, sous le nom plus honteux de développement. Mais il est devenu impossible de légitimer le développement par la promesse d'une émancipation de l'humanité toute entière. Cette promesse n'a pas été tenu« (Lyotard: *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, S. 141).

den durchrationalisierten Vernichtungslagern des Dritten Reichs unabweisbar geworden ist und den Glauben an einen vernunftgemäßen Fortschritt zu immer mehr Humanität längst als Trugbild durchschauen lässt: »Meine Annahme besteht [...] darin, daß das Projekt der Moderne (die Verwirklichung der Universalität) nicht aufgegeben, vergessen, sondern zerstört, ›liquidiert‹ worden ist. [...] ›Auschwitz‹ kann als ein paradigmatischer Name für die tragische ›Unvollendetheit‹ der Moderne genommen werden.«¹⁴²

Mit der historischen Erfahrung, dass nicht »das Fehlen des Fortschritts, sondern im Gegenteil die technisch-wissenschaftliche, künstlerische, ökonomische und politische Entwicklung« die Großkatastrophen der Neuzeit verschuldet hat, verliert das »Ideal der ›Moderne‹«¹⁴³ an Überzeugungskraft: »nein, die menschliche Geschichte ist als allgemeine Geschichte der Emanzipation nicht mehr glaubwürdig.«¹⁴⁴ Hat man im Zeichen der universalvernünftigen Aufklärung auf eine gute Zukunft setzen können, in die der Fortschritt unweigerlich führen müsse, sind solche ›großen Erzählungen‹ (›grands récits‹ / ›métarécits‹) mit ihrem Anspruch, Geschichte als sinnvollen Prozess von ihren Zielen her zu erklären,¹⁴⁵ in der »gegenwärtigen Gesellschaft und Kultur, also der postindustriellen Gesellschaft, der postmodernen Kultur«¹⁴⁶ als in ihrer Fiktionalität deutlich geworden.

Das Problem, wie ›Wissen‹ zu legitimieren ist, stellt sich der Gegenwart infolgedessen auf neue Weise. Die bekannten Erfolgsgeschichten, wie die Menschheit frei wird oder die Vernunft zu sich selber kommt, garantieren nicht länger, dass eine bestimmte Auffassung als wahr gelten soll, alle anderen aber nicht. In dieser ›Krise der Erzählungen‹, um die sich seine Untersuchung zur »Lage des Wissens in den höchstentwickelten Gesellschaften« hauptsächlich dreht, erkennt Lyotard den entscheidenden Differenzpunkt von Postmoderne und Moderne. Als ›postmodern‹ bezeichnet er demzufolge den »Zustand der Kultur nach den

¹⁴² Lyotard: *Postmoderne für Kinder*, S. 33: »Mon argument est que le projet moderne (de réalisation de l'universalité) n'a pas été abandonné, oublié, mais détruit, < liquidé >. Il y a plusieurs modes de destruction, plusieurs noms qui en sont les symboles. < Auschwitz > peut être pris comme un nom paradigmatisque pour l'< inachèvement > tragique de la modernité« (Lyotard: *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, S. 36).

¹⁴³ Lyotard: *Postmoderne für Kinder*, S. 107: »Ce n'est pas l'absence de progrès, mais au contraire le développement technoscientifique, artistique, économique et politique qui a rendu possible les guerres totales, les totalitarismes [...]« (Lyotard: *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, S. 124).

¹⁴⁴ Lyotard: *Postmoderne für Kinder*, S. 42: »(non, l'histoire humaine comme histoire universelle de l'émancipation n'est plus crédible)« (Lyotard: *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, S. 47).

¹⁴⁵ Vgl. die Teleologie-Kritik in Nietzsche: *Sämtliche Werke* I, S. 255.

¹⁴⁶ Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, S. 112: »Dans la société et la culture contemporaine, société postindustrielle, culture postmoderne, la question de la légitimation du savoir se pose en d'autres termes. Le grand récit a perdu sa crédibilité, quel que soit le mode d'unification qui lui est assigné: récit spéculatif, récit de l'émancipation« (Lyotard: *Condition postmoderne*, S. 63).

Transformationen, welche die Regeln der Spiele der Wissenschaft, der Literatur und der Künste seit dem Ende des 19. Jahrhunderts getroffen haben«.¹⁴⁷

Insbesondere an den neuen technischen Möglichkeiten, Wissen zu sammeln und greifbar zu machen, soll der mit dem Einstieg in eine postindustrielle Gesellschaft verbundene Wandel offensichtlich werden. Gerade weil die Datenbanken, im Gegensatz zu den Enzyklopädien aufklärerischen Zuschnitts, ganz grundsätzlich die »Kapazität jeglichen Benutzers« überfordern und sich bereits in die »Natur« für den postmodernen Menschen¹⁴⁸ verwandelt haben, sei es umso dringlicher, den Zugang zu ihnen demokratisch zu regeln und für ein Höchstmaß an Freiheit, vor allem aber für Gerechtigkeit zu sorgen. Soll die Informatisierung nicht in gesellschaftliche Uniformierung münden, dann darf sie nicht – technizistisch – »ausschließlich dem Prinzip der Performativität gehorchen«, sondern steht in der Pflicht, nach Möglichkeit alle mit allen zur Verfügung stehenden Informationen versorgen, damit jeder einzelne und jede Gruppe »in Kenntnis der Sachlage zu entscheiden« weiß.¹⁴⁹

In diesem Interesse gibt Lyotard das hehre Prinzip der Aufklärung, in vernünftiger Diskussion nach Übereinstimmung zu streben, ohne Bedauern auf, da das Streben nach Konsens immer in der Gefahr stehe, abweichende Meinungen unterdrücken zu wollen. »Nach den Metaerzählungen« soll das Wissen seine Legitimation primär darin finden, dass es mit allem Nachdruck der Pluralität zuarbeitet, während die Moderne bislang auf Vereinheitlichung gezielt hat: »Das postmoderne Wissen [...] verfeinert unsere Sensibilität für die Unterschiede und verstärkt unsere Fähigkeit, das Inkommensurable zu ertragen. Es selbst findet seinen Grund nicht in der Übereinstimmung der Experten, sondern in der Paralogie der Erfinder«.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, S. 13 : »Cette étude a pour objet la condition du savoir dans les sociétés les plus développées. On a décidé de la nommer < postmoderne >. Le mot est en usage sur le continent américain, sous la plume de sociologues et de critiques. Il désigne l'état de la culture après les transformations qui ont affecté les règles des jeux de la science, de la littérature et des arts à partir de la fin du XIX^e siècle. Ici, on situera ces transformations par rapport à la crise des récits« (Lyotard: *Condition postmoderne*, S. 7).

¹⁴⁸ Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, S. 151: »L'Encyclopédie de demain, ce sont les banques de données. Elles excèdent la capacité de chaque utilisateur. Elles sont la < nature > pour l'homme postmoderne« (Lyotard: *Condition postmoderne*, S. 84f.).

¹⁴⁹ Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, S. 192: »Quant à l'informatisation des sociétés, on voit enfin comment elle affecte cette problématique. Elle peut devenir l'instrument < rêvé > de contrôle et de régulation du système du marché, étendu jusqu'au savoir lui-même, et exclusivement régi par le principe de performativité. Elle comporte alors inévitablement la terreur. Elle peut aussi servir les groupes de discussion sur les métaprescriptifs en leur donnant les informations dont ils manquent le plus souvent pour décider en connaissance de cause« (Lyotard: *Condition postmoderne*, S. 107).

¹⁵⁰ Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, S. 16: »Où peut résider la légitimité, après les métarécits? Le critère d'opérativité est technologique, il n'est pas pertinent pour juger du vrai et du juste. Le consensus obtenu par discussion, comme le pense Habermas? Il viole l'hétérogénéité des jeux de langage. Et l'invention se fait toujours dans le dissentiment. Le savoir postmoderne n'est pas seulement l'instrument des pouvoirs. Il raffine notre sensibilité aux différences et renforce notre capacité de supporter l'inkommensurable. Lui-même ne trouve

Warum der Konsens »ein veralteter und suspekter Wert geworden« ist, den es durch eine neue, den Dissens fördernde »Praxis der Gerechtigkeit« zu ersetzen gilt,¹⁵¹ führt Lyotard in seinem sprachphilosophisch argumentierenden Hauptwerk *Le différend / Der Widerstreit* weiter aus. Wiederum stützt er sich dabei auf Ludwig Wittgensteins Idee unterschiedlicher ›Sprachspiele‹, die keine ihrer jeweiligen Regel widersprechenden ›Züge‹ zulassen (auf eine Frage kann man z. B. nicht sinnvoll mit einem Befehl antworten), und zieht daraus ähnliche Folgerungen wie Michel Foucault in seinem ›Diskurs‹-Konzept (vgl. S. 39-41). Jeder Satz verlangt zwar notwendig nach seiner ›Verkettung‹ mit Folgesätzen, doch stets ist nur eine bestimmte Spielart anschlussfähig. So kann etwa eine »Vorschrift (Präskription) unmöglich aus einer Beschreibung abgeleitet werden«¹⁵² und aus der sachlichen Feststellung, dass irgendwo Arbeitslosigkeit herrscht, gelangt man keineswegs allein durch Logik zur Schlussfolgerung, dass dort »bei der Unterbeschäftigung Abhilfe geschaffen werden muß«. Lyotard versucht hier die »Verblendung oder transzendente Illusion« des Anspruchs auszuräumen, »das Gute oder Gerechte auf das Wahre oder das Sollen auf das Sein zu gründen«,¹⁵³ und betont stattdessen die Erfordernis, heterogene Sprachspiele in ihrer Unvereinbarkeit zu akzeptieren, anstatt sie in normierender Absicht übergeordneten Prinzipien zu unterstellen. Zentral ist diesem Zusammenhang die Distinktion von ›Widerstreit‹ (›différend‹) und ›Rechtsstreit‹ (›litige‹). Ein Rechtsstreit ist durch einen übergeordneten Richter zu entscheiden, weil er innerhalb ein und desselben Sprachspiels geführt wird und das Recht der einen Partei das Recht der anderen zwangsläufig ausschließt. Beim Widerstreit handelt es sich hingegen um einen

Konfliktfall zwischen (wenigstens) zwei Parteien, der nicht angemessen entschieden werden kann, da eine auf beide Argumentationen anwendbare Urteilsregel fehlt. Die Legitimität der einen Argumentation schließt nicht auch ein, daß die andere nicht legitim ist. Wendet man dennoch dieselbe Urteilsregel auf beide zugleich an, um ihren Widerstreit gleichsam als

pas sa raison dans l'homologie des experts, mais dans la paralogie des inventeurs« (Lyotard: *Condition postmoderne*, S. 8f.).

¹⁵¹ Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, S. 190: »Le consensus est devenu une valeur désuète, et suspecte. Ce qui ne l'est pas, c'est la justice. Il faut donc parvenir à une idée et à une pratique de la justice qui ne soit pas liée à celles du consensus« (Lyotard: *Condition postmoderne*, S. 106).

¹⁵² Lyotard: *Widerstreit*, S. 185: »Parce qu'il est impossible de déduire une prescription d'une description« (Lyotard: *Le différend*, S. 160).

¹⁵³ Lyotard: *Widerstreit*, S. 185: »Qu'il y ait deux millions de chômeurs constatés dans un pays n'explique pas qu'il faut porter remède au sous-emploi. Il faut pour cela sous-entendre ou présupposer une mineur, la prescription que tous ceux qui peuvent travailler le doivent. L'aveuglement, ou l'illusion transcendantale, réside dans la prétention à fonder le bien ou le juste sur le vrai, ou ce qui doit être sur ce qui est« (Lyotard: *Le différend*, S. 160f.).

Rechtsstreit zu schlichten, so fügt man einer von ihnen Unrecht zu (einer von ihnen zumindest, und allen beiden, wenn keine diese Regel gelten läßt).¹⁵⁴

Nach mehr ›Gerechtigkeit‹ zu streben heißt demzufolge, den Widerstreit zu befördern, um möglichst vielen Varianten von Äußerungen ihr Recht werden zu lassen, weil es keine »höchste Diskursart« geben könne (vgl. Derridas analoge Widerlegung der Idee eines ›transzendentalen Signifikats‹, S. 49), die »eine höchste Antwort auf die Schlüsselfragen der verschiedenen Diskursarten liefern« würde.¹⁵⁵ Umso mehr gilt es, in Literatur, Philosophie und auch Politik auf alle Konsens-Forderungen zu verzichten, um Freiheit in Vielfalt zu ermöglichen und nichts ohne Not zu unterdrücken. In dieser ebenso sprachtheoretisch reflektierten wie historisch bewussten Liberalität konzentriert sich Lyotards postmodern-optimistischer Gegenentwurf zur modernen »Sehnsucht nach dem Ganzen und dem Einem«, die in den Katastrophen der Neuzeit vielfach »teuer bezahlt« worden sei und trotzdem immer wieder der Versuchung erliege, den »Terror ein weiteres Mal zu beginnen, das Phantasma der Umfassung der Wirklichkeit in die Tat umzusetzen. Die Antwort darauf lautet: Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, retten wir die Differenzen, retten wir die Ehre des Namens«.¹⁵⁶

Diskurs – Episteme – Archäologie (Michel Foucault)

Michel Foucaults Postmodernität ist durchaus zweifelhaft. Manfred Frank hat ihm in seiner einflussreichen Vorlesungsreihe *Was ist Neostrukturalismus?* (1984) nur »eine Sonder- oder Randstellung« zugestanden und diese vorsichtige Ausgrenzung damit begründet, dass Foucault »das (wenn auch modifizierte) Repräsentationsmodell des Zeichens als einziger

¹⁵⁴ Lyotard: *Widerstreit*, S. 9: »À la différence d'un litige, un différend serait un cas de conflit entre deux parties (au moins) qui ne pourrait pas être tranché équitablement faute d'une règle de jugement applicable aux deux argumentations. Que l'une soit légitime n'impliquerait pas que l'autre ne le soit pas. Si l'on applique cependant la même règle de jugement l'une et à l'autre pour trancher leur différend comme si celui-ci était un litige, on cause un tort à l'une d'elles (au moins, et aux deux si aucune n'admet cette règle)« (Lyotard: *Le différend*, S. 9).

¹⁵⁵ Lyotard: *Widerstreit*, S. 230: »L'idée qu'un genre suprême englobant tous les enjeux puisse fournir une réponse suprême aux questions-cés des divers genres échoue sur l'aporie de Russell. Ou bien ce genre fait partie de l'ensemble des genres, et son enjeu est un enjeu parmi les autres, et donc sa réponse n'est pas suprême. Ou bien il ne fait pas partie de l'ensemble des genres, et il n'englobe donc pas tous les enjeux, puisqu'il excepte le sien. [...] Le principe d'une victoire absolue d'un genre sur les autres est dénoué de sens« (Lyotard: *Le différend*, S. 200).

¹⁵⁶ Lyotard: *Postmoderne für Kinder*, S. 30f.: »Nous avons payé la nostalgie du tout et de l'un, de la réconciliation du concept et du sensible, de l'expérience transparente et communicable. Sous la demande générale de relâchement et d'apaisement, nous entendons marmonner le désir de recommencer la terreur, d'accomplir le fantasme d'êtreindre la réalité. La réponse est : guerre au tout, témoignons de l'imprésentable, activons les différends, sauvons l'honneur du nom« (Lyotard: *Le postmoderne expliqué aux enfants*, S. 32).

nicht aus der Hand legt«; vom klassischen Strukturalismus trenne ihn jedoch der »Bruch mit der Vorstellung, diskursive Systeme seien stabil und unveränderlich«.¹⁵⁷

In erster Linie ist es die Leitfrage nach den Diskontinuitäten in der Geschichte des Denkens, die Foucault mit Lyotard und mehr noch mit Derrida verbindet. Seine großangelegten Untersuchungen, insbesondere die ›Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft‹ (*Histoire de la folie à l'âge classique: Folie et déraison* (1961; dt. *Wahnsinn und Gesellschaft*, 1969), sind insofern auf diejenige »Transformation von Ordnungen« ausgerichtet, »die nicht mehr dem Erhalt der Bedeutungs-Einheit, sondern deren Vervielfältigung dient«.¹⁵⁸ Von Anfang an konzentriert sich das Forschungsinteresse dabei auf das Verhältnis von ›Macht‹ und ›Wissen‹, dem zuletzt auch noch die Fragment gebliebene *Histoire de la sexualité* (1976-84; dt. *Geschichte der Sexualität*, 1983-86) auf den Grund gehen wollte. Den in diesem Zusammenhang zentralen Begriff *discours* (›Diskurs‹), der aus der geisteswissenschaftlichen Umgangssprache schon lange nicht mehr wegzudenken ist, hat Foucault in seiner Antrittsvorlesung am Collège de France (2. 12. 1970) ausführlich erläutert: *L'ordre du discours* (dt. *Die Ordnung des Diskurses*, 1974).

Von der skeptizistischen Erfahrung ausgehend, dass die »Welt kein Komplize unserer Erkenntnis« sein will und uns daher kein »lesbares Gesicht zuwendet, welches wir nur zu entziffern« bräuchten,¹⁵⁹ charakterisiert Foucault alles Wissen als Produkt von Verboten, die dem ›Willen zum Wissen‹ durch historisch wechselnde ›Ausschließungssysteme‹ (›systèmes d'exclusion‹) Regeln vorgeben. Demzufolge stellt sich ›Wahrheit‹ nicht als die objektive Deckungsgleichheit eines Begriffs mit dem entsprechenden Sachverhalt dar, sondern ist das Produkt gesellschaftlich bedingter ›Diskurse‹ resp. Denkschemata, die nichts als je diskurs-spezifische Aussagen erlauben: »Man muß den Diskurs als eine Gewalt begreifen, die wir den Dingen antun; jedenfalls als eine Praxis, die wir ihnen aufzwingen«.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Frank: *Neostrukturalismus*, S. 160 / 215.

¹⁵⁸ Frank: *Neostrukturalismus*, S. 234.

¹⁵⁹ Foucault: *Ordnung des Diskurses*, S. 34: »Un principe de spécificité : ne pas résoudre le discours dans un jeu de significations préalables; ne pas s'imaginer que le monde tourne vers nous un visage lisible que nous n'aurions plus qu'à déchiffrer; il n'est pas complice de notre connaissance; il n'y a pas de providence prédiscursive qui le dispose en notre faveur« (Foucault: *L'ordre du discours*, S. 55).

¹⁶⁰ Foucault: *Ordnung des Diskurses*, S. 34f.: »Il faut concevoir le discours comme une violence que nous faisons aux choses, en tous cas comme une pratique que nous leur imposons; et c'est dans cette pratique que les événements du discours trouvent le principe de leur régularité« (Foucault: *L'ordre du discours*, S. 55).

Jeder Diskurs macht allein die ihm gemäßen Einsichten möglich, da er »dem Begehren und der Macht«¹⁶¹ untersteht, durch Ausgrenzung zustandekommt und keine diskursiven Alternativen zu den eigenen Entscheidungen dulden kann. In diesem Sinn fungiert selbst der elementare »Gegensatz zwischen dem Wahren und dem Falschen«¹⁶² nur als ein weiteres Ausschließungssystem, insofern er – machtgestützt – alles Widerständige bzw. Nicht-Konforme zum Zweck der Uniformierung des Wissens entschieden unterdrückt. Von »wahr« vs. »falsch« kann demnach nur innerhalb eines bestimmten Diskurses die Rede sein, weil sich diese Entgegensetzung von diskursinternen Regulierungen herleitet, deren Binnen-Kohärenz danach verlangt, dass abweichende Konzepte nicht zugelassen sind: »Die Doktrin bindet die Individuen an bestimmte Aussagetypen und verbietet ihnen folglich alle anderen; aber sie bedient sich auch gewisser Aussagetypen, um die Individuen miteinander zu verbinden und sie dadurch von allen anderen abzugrenzen«.¹⁶³

In der kritischen Reflexion der Diskurse und ihrer »gewaltigen Ausschließungsmaschinerie« stellt sich Foucault in die Tradition von Friedrich Nietzsche, Antonin Artaud und Georges Bataille, die ebenfalls versucht haben, den »Willen zur Wahrheit umzubiegen und ihn gegen die Wahrheit zu wenden, gerade dort, wo die Wahrheit es unternimmt, das Verbot zu rechtfertigen und den Wahnsinn zu definieren«.¹⁶⁴ Sein Vorschlag für eine neue Geschichtsschreibung zielt folgerichtig darauf, den »Zufall« als produktiven Faktor ernst zu nehmen.¹⁶⁵ Damit geraten anstelle der ideengeschichtlichen Entwicklungsbögen vielmehr die »großen wissenschaftlichen Mutationen« in den Fokus des historischen Interesses, die sich von Fall zu Fall zufälligen Entdeckungen verdanken mögen, letztlich aber »als das Erscheinen neuer

¹⁶¹ Foucault: *Ordnung des Diskurses*, S. 11: »Le discours, en apparence, a beau être bien peu de chose, les interdits qui le frappent révèlent très tôt, très vite, son lien avec le désir et avec le pouvoir« (Foucault: *L'ordre du discours*, S. 12).

¹⁶² Foucault: *Ordnung des Diskurses*, S. 13: »Il est peut-être hasardeux de considérer l'opposition du vrai et du faux comme un troisième système d'exclusion« (Foucault: *L'ordre du discours*, S. 15).

¹⁶³ Foucault: *Ordnung des Diskurses*, S. 29: »La doctrine lie les individus à certains types d'énonciation et leur interdit par conséquent tous les autres; mais elle se sert, en retour, de certains types d'énonciation pour lier des individus entre eux, et les différencier par là même de tous les autres. La doctrine effectue un double assujettissement : des sujets parlants aux discours, et des discours au groupe, pour le moins virtuel, des individus parlants« (Foucault: *L'ordre du discours*, S. 45).

¹⁶⁴ Foucault: *Ordnung des Diskurses*, S. 17: »Tous ceux qui, de point en point dans notre histoire, ont essayé de contourner cette volonté de vérité et de la remettre en question contre la vérité, là justement où la vérité entreprend de justifier l'interdit et de définir la folie, tous ceux-là, de Nietzsche, à Artaud et à Bataille, doivent maintenant nous servir de signes, hautains sans doute, pour le travail de tous les jours« (Foucault: *L'ordre du discours*, S. 22f.).

¹⁶⁵ »Der Zufall muß als Kategorie in die Produktion des Ereignisses eingehen« (Foucault: *Ordnung des Diskurses*, S. 38) / »Il faut accepter d'introduire l'aléa comme catégorie dans la production des événements« (Foucault: *L'ordre du discours*, S. 61).

Formen des Willens zur Wahrheit« zu verstehen sind.¹⁶⁶ Von solchem »Beharren auf den Diskontinuitäten«¹⁶⁷ sind vor *L'ordre du discours* schon die grundlegenden Studien *Les mots et les choses* (1966; dt. *Die Ordnung der Dinge*, 1971) und *L'archéologie du savoir* (1969; dt. *Archäologie des Wissens*, 1973) geprägt, worin Foucault zum einen historische Forschung betreibt, zum anderen aber sein Vorgehen methodologisch präzisiert.

Die besonders breit rezipierte Studie *Les mots et les choses* (wörtlich: »Die Wörter und die Dinge«) geht den beiden entscheidenden »Brüchen« im wissenschaftlichen Denken der Neuzeit nach: dem Einsetzen des »klassischen« Zeitalters um 1600 und dem Übergang zur »Moderne« am Beginn des 19. Jahrhunderts: Hat die Renaissance ihr Wissen nach dem Prinzip der Ähnlichkeit organisiert, d. h. überall Analogien erkannt, betont die »Klassik« das Prinzip der »Repräsentation«, indem sie die Realität durch – gewissermaßen digitale – Zeichen zu erfassen sucht und behauptet, alle Erkenntnisse klassifikatorisch in Gestalt vollständiger Tableaus (Übersichtstafeln) anordnen zu können. Mit dem Entstehen der Humanwissenschaften habe schließlich die Neuzeit dafür gesorgt, das Wissen auf den Menschen auszurichten bzw. in Kategorien der Temporalisierung bzw. Dynamisierung zu denken. Mit diesen Übergängen, die Foucault beschreibt, ohne sich um ihre kausale Erklärung zu bekümmern, ist in seinen Augen jeweils eine tiefgreifende Umstrukturierung des Wissens, nicht aber dessen Verbesserung oder Erweiterung verbunden gewesen:

Auf der archäologischen Ebene sieht man, daß das System der Positivitäten sich an der Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert auf massive Weise gewandelt hat. Das heißt nicht, daß die Vernunft Fortschritte gemacht hat, sondern daß die Seinsweise der Dinge und der Ordnung grundlegend verändert worden ist, die die Dinge dem Wissen anbietet, indem sie sie aufteilt.¹⁶⁸

Diejenige Art des Argumentierens, die Foucaults Gegenwart als natürlich erscheint, wird daher ebenfalls nur von begrenzter Dauer sein und einmal einem neuen, einstweilen aber nicht absehbaren Konzept Platz machen müssen, demgemäß wir uns dann in anderen Zusammenhängen begreifen als jetzt. Das ist jedenfalls mit der berühmten Prophezeiung am Ende von

¹⁶⁶ Foucault: *Ordnung des Diskurses*, S. 14f.: »[...] les grandes mutations scientifiques peuvent peut-être se lire parfois comme les conséquences d'une découverte, mais elles peuvent se lire aussi comme l'apparition de formes nouvelles dans la volonté de vérité« (Foucault: *L'ordre du discours*, S. 18).

¹⁶⁷ Foucault: *Archäologie des Wissens*, 242: »cette insistance sur les discontinuités« (Foucault: *L'archéologie du savoir*, S. 221).

¹⁶⁸ Foucault: *Ordnung der Dinge*, S. 25: »[...] au niveau archéologique, on voit que le système des positivités a changé d'une façon massive au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle. Non pas que la raison ait fait des progrès; mais c'est que le mode d'être des choses et de l'ordre qui en les répartissant les offre au savoir a été profondément altéré« (Foucault: *Les mots et les choses*, S. 14).

Les mots et les choses gemeint, ›der Mensch‹ müsse irgendwann einmal verschwinden »wie am Meeresufer ein Gesicht aus Sand«. ¹⁶⁹

Indem Foucault in *Les mots et les choses* für die Phase der Klassik »das Wissen von den Lebewesen, das Wissen von den Gesetzen der Sprache und das Wissen der ökonomischen Fakten« zueinander in Bezug setzt, gelingt es ihm, »zwischen diesen verschiedenen Gebilden ein Netz von Analogien deutlich werden« zu lassen und vor Augen zu führen, dass so unterschiedliche Disziplinen wie die Biologie (insbesondere die Klassifikation der Pflanzen), die Linguistik und die Geldtheorie derselben Logik folgen. ¹⁷⁰ Anders gesagt heißt das, »daß zur gleichen Zeit ähnliche Veränderungen in offensichtlich sehr verschiedenen Disziplinen« aufgetreten sind und dass dies ebenso plötzlich wie gründlich geschehen sein muss. ¹⁷¹ Im Vordergrund steht dabei Foucaults Zielsetzung, entgegen der herkömmlichen ›Geschichte der Ideen‹ »ein positives Unbewußtes des Wissens zu enthüllen«, das ohne den Rekurs auf Intentionen der forschenden Individuen auskommt: »eine Ebene, die dem Bewußtsein des Wissenschaftlers entgleitet und dennoch Teil des wissenschaftlichen Diskurses ist«. ¹⁷²

1969 hat *L'archéologie du savoir* die Methodenreflexion von *Les mots et les choses* fortgeführt und vertieft. Werden zunächst – im negativen Gestus – die geläufigen Begriffe ›Tradition‹, ›Einfluss‹, ›Entwicklung und Evolution‹ sowie ›Mentalität‹ bzw. ›Geist‹ als untauglich abgetan, um strikt nur »Beziehungen zwischen Aussagen zu beschreiben«, ¹⁷³ kommt es – in positiver Absicht – zur Definition der zentralen Begriffe, die Foucaults Projekt einer ›Archäologie des Wissens‹ konfigurieren. Die kleinste Einheit ist dabei *l'énoncé* (›Aussage‹): die je einzelne, konkrete wissenschaftliche Einsicht bzw. Erkenntnis, die jedoch immer nur im größeren Zusammenhang einer »Menge von Aussagen« zur Geltung kommt. Diese Rahmenbedingungen müssen »zur selben diskursiven Formation gehören« und bilden insofern einen in sich schlüssigen *discours*, dessen Regelmechanismen über die Möglichkeit bzw. Gültigkeit der vielfältigen Daten in ihrer Verknüpfung entscheiden; ist dieser *discours* in seiner jeweiligen historischen Besonderheit auch nicht herleitbar, lassen sich wenigstens für die stets »begrenzte Zahl von Aussagen«, die ihn konstituieren, »eine Menge von Existenz-

¹⁶⁹ Foucault: *Ordnung der Dinge*, S. 462: »[...] on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable« (Foucault: *Les mots et les choses*, S. 398).

¹⁷⁰ Foucault: *Ordnung der Dinge*, S. 10f. (›Vorwort zur deutschen Ausgabe‹).

¹⁷¹ Foucault: *Ordnung der Dinge*, S. 12 (›Vorwort zur deutschen Ausgabe‹).

¹⁷² Foucault: *Ordnung der Dinge*, S. 11f. (›Vorwort zur deutschen Ausgabe‹).

¹⁷³ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 48: »J'ai donc entrepris de décrire des relations entre des énoncés« (Foucault: *L'archéologie du savoir*, S. 44).

bedingungen definieren«.¹⁷⁴ Unter ›Archiv‹ sind in diesem Zusammenhang diejenigen »Aussagensysteme (Ereignisse einerseits und Dinge andererseits)«¹⁷⁵ zu verstehen, die den einzelnen ›Aussagen‹ als materielle Basis zugrunde liegen.

Den Oberbegriff, unter dem die vielfältigen Diskurse einer Zeit jeweils versammelt sind bzw. der ihnen überhaupt erst das Existenzrecht verleiht, nennt Foucault *épistémè* (›Episteme‹). Er definiert sie als »Gesamtheit der Beziehungen, die in einer gegebenen Zeit die diskursiven Praktiken vereinigen können, durch die die epistemologischen Figuren, Wissenschaften und vielleicht formalisierten Systeme ermöglicht werden«. In diesem Sinn ist die Episteme »keine Form von Erkenntnis und kein Typ von Rationalität, die, indem sie die verschiedensten Wissenschaften durchdringt, die souveräne Einheit eines Subjekts, eines Geistes oder eines Zeitalters manifestierte«, sondern die Summe der Gegebenheiten, »die man in einer gegebenen Zeit innerhalb der Wissenschaften entdecken kann, wenn man sie auf der Ebene der diskursiven Regelmäßigkeiten analysiert«.¹⁷⁶ Ohne ein bewusstes Handeln wissenschaftlicher ›Subjekte‹ ins Auge zu fassen, konzentriert sich die Archäologie des Wissens daher ganz auf das diskursiv gesteuerte Zusammenspiel der Daten und begnügt sich damit, die untersuchten Diskurse »als spezifizierte Praktiken im Element des Archivs« zu beschreiben.¹⁷⁷

Dekonstruktion – Schrift – Logozentrismus – différance – Streuung (Jacques Derrida)

Niemand hat sich die Selbsttäuschungen menschlichen Denkens so tiefgründig zum Thema gemacht wie Jacques Derrida, der in der Spur von Nietzsche, Husserl und Heidegger auszuloten versucht, warum nicht einmal unsere Alltagssprache ›harmlos‹ ist. Seine Schriften üben demzufolge eine sprachphilosophisch motivierte Fundamentalkritik am klassischen Vernunftideal, das letztlich auf die platonischen Dialoge zurückgeht. Dieses ›sokratische‹ Argumentieren wird in seiner Abstraktheit einsichtig, wenn sich der jeweils unterstellte

¹⁷⁴ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 170: »On appellera discours un ensemble d'énoncés en tant qu'ils relèvent de la même formation discursive ; il ne forme pas une unité rhétorique ou formelle, indéfiniment répétable et dont on pourrait signaler (et expliquer le cas échéant) l'apparition ou l'utilisation dans l'histoire ; il est constitué d'un nombre limité d'énoncés pour lesquels on peut définir un ensemble de conditions d'existence« (Foucault: *L'archéologie du savoir*, S. 153).

¹⁷⁵ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 186f.: »Ce sont tous ces systèmes d'énoncés (événements pour une part, et choses pour une autre) que je propose d'appeler *archive*« (Foucault: *L'archéologie du savoir*, S. 169).

¹⁷⁶ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 272f.: »Par *épistémè*, on entend, en fait, l'ensemble des relations pouvant unir, à une époque donnée, les pratiques discursives qui donnent lieu à des figures épistémologiques, à des sciences, éventuellement à des systèmes formalisés ; [...] L'*épistémè*, ce n'est pas une forme de connaissance ou un type de rationalité qui, traversant les sciences les plus diverses, manifesterait l'unité souveraine d'un sujet, d'un esprit ou d'une époque ; c'est l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives« (Foucault: *L'archéologie du savoir*, S. 250).

¹⁷⁷ Foucault: *Archäologie des Wissens*, S. 190: »L'archéologie décrit les discours comme des pratiques spécifiées dans l'élément de l'archive« (Foucault: *L'archéologie du savoir*, S. 173).

Gegensatz (›wahr‹ vs. ›falsch‹ oder ›gut‹ vs. ›böse‹) der insistierenden Untersuchung nicht als Abbildung tatsächlicher Sachverhalte, sondern als voraussetzungsreiche Konstruktion zu erkennen gibt. Derridas Verfahren der *Dekonstruktion* zielt dennoch nicht auf das Zerstören tradierter Vorstellungen, da es ihm weniger auf ein Überwinden ›metaphysischer‹ Überzeugungen ankommt als auf das Bewusstmachen ihres ›idealistischen‹ Charakters, der stets eine nicht begründbare Wertung einschließt: »eine Opposition metaphysischer Begriffe (zum Beispiel, Sprechakt/ Schrift, Anwesenheit/Abwesenheit und so weiter) ist nie die Gegenüberstellung zweier Termini, sondern eine Hierarchie und die Ordnung einer Subordination.«¹⁷⁸

Der Dekonstruktion geht es daher zuallererst darum, an ›natürlich‹ anmutenden Denkmustern vorzuführen, inwiefern es sich dabei um ›Texte‹ im buchstäblichen Sinn handelt: um keineswegs selbstverständliche ›Gewebe‹ von Ideen, deren scheinbare Schlüssigkeit der genaueren Analyse nicht standhält. Dekonstruktion gründet demgemäß nicht in der Absicht, das metaphysische Denken als solches unmöglich zu machen. Vielmehr will sie über dessen Logik aufklären und im Bewusstsein, dass niemand der Metaphysik »eines Tages *einfach* entkommen« kann,¹⁷⁹ für einen reflektierten Umgang mit den tradierten Konzepten sorgen.

Derridas dekonstruktivistische Aufmerksamkeit ist vorrangig der herkömmlichen Kontrastierung von ›Mündlichkeit‹ und ›Schriftlichkeit‹ gewidmet, da er in der geläufigen (und noch den Strukturalismus Ferdinand de Saussures tragenden) Abwertung des Schreibens gegenüber dem Sprechen eine »Erniedrigung der Schrift«¹⁸⁰ erkennt, die dem Geschriebenen weniger Wahrheitswert zugesteht als dem Gesprochenen. In Platons *Phaidros* gibt Sokrates jedenfalls »einer anderen Rede« als der schriftlichen den Vorzug und der junge Phaidros bringt die ›echte‹, nämlich mündliche Rede auf den Punkt: »Du meinst die lebende und beseelte Rede des wahrhaft Wissenden, von der man die geschriebene mit Recht wie ein Schattenbild ansehen könnte?«¹⁸¹ Mag dieser platonische Gedankengang auch nicht ganz frei von Ironie sein, wie Derrida in *La dissémination* (1972; dt. *Dissemination*, 1995) andeutet,¹⁸² und

¹⁷⁸ Derrida: *Randgänge*, S. 350: »[...] une opposition de concepts métaphysiques (par exemple, parole/écriture, présence/absence, etc.) n'est jamais le vis-à-vis de deux termes, mais une hiérarchie et l'ordre d'une subordination« (Derrida: *Marges*, S. 392).

¹⁷⁹ Derrida: *Semiotologie und Grammatologie*, S. 55: »Et à supposer, ce que je ne crois pas, qu'on puisse un jour échapper *simplement* à la métaphysique, le concept de signe aura marqué dans ce sens à la fois un frein et un progrès« (Derrida: *Positions*, S. 27).

¹⁸⁰ Derrida: *Grammatologie*, S. 12: »[...] l'histoire de la vérité, de la vérité de la vérité, a toujours été, à la différence près d'une diversion métaphorique dont il nous faudra rendre compte, l'abaissement de l'écriture et son refoulement hors de la parole < pleine >« (Derrida: *De la grammatologie*, S. 12).

¹⁸¹ Platon: *Phaidros*, S. 181 (*Phaidros* 276a).

¹⁸² Vgl. Derrida: *Dissemination*, S. 74 / Derrida: *Dissémination*, S. 64f.

Platons Sokrates bei aller Distanz das Eigentümliche der Schrift durchaus sachgerecht erfassen, gilt das Geschriebene seitdem doch als bloße »Nachahmung [...], als ein Double der lebendigen Stimme und des gegenwärtigen *logos*«. ¹⁸³

In *De la grammatologie* (1967; dt. *Grammatologie* (»Schriftkunde«), 1983) versucht Derrida demgegenüber einen neuen Begriff von »Schrift« (»écriture«) zu entwickeln, der von der Nicht-Gegenwärtigkeit des Schreibers (bzw. seiner Mitteilungsabsicht) ausgeht. Die in schriftlichen Dokumenten außer Frage stehende Absenz des »Ursprungs« soll *mutatis mutandis* auch für alle mündlichen Äußerungen gelten, da diese dem gleichen »Spiel der Differenzen« ausgesetzt sind und folglich ebenso wenig mit sich selbst identisch sein können. Insofern zwischen dem Sprechen und dem Schreiben daher kein wesentlicher Unterschied besteht, kehrt Derridas grammatologischer Begriff *écriture* die herkömmliche Hierarchie dekonstruktivistisch um und charakterisiert das Sprechen als bloße Spielart des Schreibens: als das Markieren von Spuren, die von der Sinn-Intention ihres Urhebers zwar zeugen, sie aber nicht ungestört zum Ausdruck bringen. Ist die gesprochene Sprache als solche schon »Schrift«, dann muss auch die »alte Vorstellung von den sogenannten »schrift-« und »geschichtslosen« Völkern« auf Täuschung beruhen, da selbst diesen als primitiv geltenden Kulturen in Wahrheit »immer nur ein ganz bestimmter Schrifttypus« ¹⁸⁴ fehlt, während sie über andere Formen des Bezeichnens durchaus verfügen. Dem etablierten »Ethnozentrismus«, den Derrida in *De la grammatologie* auch dem Anthropologen Claude Lévi-Strauss als unbewusste Bevorzugung europäischer Kulturformen nachweist, wäre damit jeder Boden entzogen. In diesem Sinne kommt es entscheidend darauf an, dass die schriftliche Kommunikation sich unendlich oft wiederholen kann, während etwa eine körperliche Berührung allein im jeweiligen Akt geschieht:

Meine »schriftliche Kommunikation« muß, trotz des völligen Verschwindens eines jeden bestimmten Empfängers überhaupt, lesbar bleiben, damit sie als Schrift funktioniert, das heißt lesbar ist. Sie muß in völliger Abwesenheit des Empfängers oder der empirisch feststellbaren Gesamtheit von Empfängern wiederholbar – »iterierbar« – sein. ¹⁸⁵

Insofern gründet die Besonderheit des schriftlich Fixierten darin, dauerhaft »lesbar« zu bleiben und folglich auch weiterzuwirken, »selbst wenn der sogenannte Autor des Geschriebenen

¹⁸³ Derrida: *Dissemination*, S. 206: »[...] l'écriture en général est interprétée comme une imitation, un double de la voix vivante et du *logos* présent« (Derrida: *Dissémination*, S. 211).

¹⁸⁴ Derrida: *Grammatologie*, S. 148: »Délivrer l'unité du concept d'homme, c'est sans doute renoncer à la vieille idée des peuples dits « sans écriture » et « sans histoire ». [...] En vérité, les peuples dits « sans écriture » ne manquent jamais que d'un certain type d'écriture« (Derrida: *De la grammatologie*, S. 124).

¹⁸⁵ Derrida: *Randgänge*, S. 333: »Il faut, si vous voulez, que ma « communication écrite » reste lisible malgré la disparation absolue de tout destinataire déterminé en général pour qu'elle ait sa fonction d'écriture, c'est-à-dire sa lisibilité. Il faut qu'elle soit répétable – itérable – en l'absence absolue du destinataire ou de l'ensemble empiriquement déterminable des destinataires« (Derrida: *De la grammatologie*, S. 375).

nicht länger einsteht für das, was er geschrieben hat, was er gezeichnet zu haben scheint, sei es, daß er vorläufig abwesend ist, daß er tot ist, oder, allgemein, daß er, was scheinbar ›in seinem Namen‹ geschrieben wurde, nicht mit seiner ganzen augenblicklichen und gegenwärtigen Intention oder Aufmerksamkeit, mit der Fülle seines Meinens unterstützt.«¹⁸⁶

An diesem Faktum setzt Derridas entscheidende Leistung als Sprach- bzw. Zeichentheoretiker an, indem sein Begriff von ›Schrift‹ darauf hinausläuft, die Unkontrollierbarkeit alles Geschriebenen (und Gesagten) zu demonstrieren. Keiner Äußerung eines Menschen kann es gelingen, einen ein für allemal festgelegten, eindeutigen Sinn zu transportieren, weil ihr zwangsläufig das Sinn-Zentrum fehlt, das als Ursprung des jeweiligen ›Textes‹ die Autorität über die darin formulierte Bedeutung innehätte: Ihrer Wiederholbarkeit wegen eignet der Schrift eine »wesentliche Führungslosigkeit«, die »sie von jeder absoluten Verantwortung, von dem Bewußtsein als Autorität in letzter Instanz« abschneidet.¹⁸⁷ Dieser Angriff auf den Primat der Stimme beschränkt sich nicht auf eine rein sprachphilosophische Debatte mit andersdenkenden Autoritäten wie Platon oder Rousseau. Da er im »Zurückdrängen der Schrift«¹⁸⁸ zugunsten der Stimme – dem ›Phonozentrismus‹ der klassischen Philosophie – die Wurzel des europäischen Idealismus erkennt, muss Derrida vielmehr die subversive Macht der Schrift ausspielen, um das Denken grammatologisch zu erden: als Aufklärung über den ›Logoentrismus‹, der als das Grundübel abendländischen Denkens verstanden wird. Seine Argumentation setzt daher bei der »Komplizität zwischen dem Laut und der Idealität oder eher noch zwischen der Stimme und der Idealität« an, die aus dem »Phonem das ›idealste‹ aller Zeichen«¹⁸⁹ zu machen scheint. Während sich jedes geschriebene Zeichen als ›technisch‹ und ›repräsentierend‹, folglich »nicht sinnbildend« offenbart,¹⁹⁰ suggeriert die so unmittelbar

¹⁸⁶ Derrida: *Randgänge*, S. 334: »Pour qu'un écrit soit un écrit, il faut qu'il continue à < agir > et être lisible même si ce qu'on appelle l'auteur de l'écrit ne répond plus de ce qu'il a écrit, de ce qu'il semble avoir signé, qu'il soit provisoirement absent, qu'il soit mort ou qu'en général il n'ait pas soutenu de son intention ou attention absolument actuelle et présente, de la plénitude de son vouloir-dire, cela même qui semble s'être écrit < en son nom >« (Derrida: *De la grammatologie*, S. 376).

¹⁸⁷ Derrida: *Randgänge*, S. 334: »Cette dérive essentielle tenant à l'écriture comme structure itérative, coupée de toute responsabilité absolue, de la *conscience* comme autorité de dernière instance, orpheline et séparée dès sa naissance de l'assistance de son père, c'est bien ce que Platon condamnait dans le *Phèdre*« (Derrida: *Marges*, S. 376).

¹⁸⁸ Derrida: *Semiologie und Grammatologie*, S. 63f.: »La réduction de l'écriture – comme réduction de l'extériorité du signifiant – allait de pair avec le phonologisme et le logocentrisme« (Derrida: *Positions*, S. 35f.).

¹⁸⁹ Derrida: *Die Stimme und das Phänomen*, S. 105: »Pourquoi le phonème est-il le plus < idéal > des signes ? D'où vient cette complicité entre le son et l'idéalité, ou plutôt entre la voix et l'idéalité ?« (Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 86).

¹⁹⁰ Derrida: *Grammatologie*, S. 25: »[...] tout signifiant, et d'abord le signifiant écrit, serait dérivé. Il serait toujours technique et représentatif. Il n'aurait aucun sens constituant. Cette dérivation est l'origine même de la notion de < signifiant >« (Derrida: *De la grammatologie*, S. 22f.).

einem Sprecher entströmende Stimme, in ihrem Fall wäre die zum Ausdruck kommende Bedeutung nicht an einen entfremdenden Zeichenträger gebunden.

Woher die Bevorzugung der Stimme rührt bzw. warum ihr so dauerhaft eine Herrschaft über die Schrift zugesprochen wurde, hat Derrida vor allem im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Edmund Husserls untersucht (*La voix et le phénomène*, 1967; dt.: *Die Stimme und das Phänomen*, 1979). Er konstatiert darin das in jeglicher Metaphysik virulente Bedürfnis nach Absolutheit bzw. Unvermitteltheit/Unbedingtheit des Erkennens und erläutert, wie die ›phonischen Zeichen‹ der Stimme ihre Zeichenhaftigkeit verleugnen: Sprecher wie Hörer nehmen eine Äußerung als ›unmittelbare Gegenwärtigkeit‹ der im jeweiligen ›Ausdrucksakt‹ mitgeteilten Bedeutung wahr und vergessen über dieser Idealität bzw. Transzendenz der Stimme, dass auch die mündliche Kommunikation medial geschieht. Die Stimme ist jedoch nicht weniger entfremdet als die Schrift, obwohl sie dem sprechenden Subjekt so nahe zu stehen scheint, dass sie ihm vermeintlich bequem zuzurechnen ist: »Meine Worte sind ›lebendig‹, weil sie mich scheinbar gar nicht verlassen: weil sie nicht in einer sichtbaren Entfernung aus mir, aus meinem Atem herausfallen; weil sie nicht aufhören, zu mir zu gehören, mir ›ohne Beiwerk‹ zur Verfügung zu stehen«. ¹⁹¹

Mündlichkeit erweckt insofern immer den Eindruck, dass sie das ›Bezeichnete‹ ohne ›Bezeichnendes‹ (das Signifikat also ohne seinen Signifikanten) mitteilen könnte, weil im Medium der Stimme das Subjekt mit dem, was es bedeuten will, scheinbar verschmilzt. Diese scheinbare Identität von Sprecher und Sinn ist es nun, was die ›Grammatologie‹ dekonstruiert, indem sie die behauptete Transzendenz bzw. Idealität oder Unbedingtheit der Stimme als Missverständnis erweist. Aus dem Leitgedanken der überall wirksamen *différance* entwickelt Derrida demzufolge seine neue Theorie des Zeichens, die mit dem traditionellen Phono-zentrismus zugleich den Logozentrismus (das Denken in Oppositionen) hinter sich lässt.

Das gilt zuallererst für die Entgegensetzung von ›Signifikant‹ und ›Signifikat‹, die dem klassischen Strukturalismus Ferdinand de Saussures zugrundeliegt. Im *Cours de linguistique générale* (postum 1916 aus Vorlesungsmitschriften zusammengestellt) definiert Saussure das ›Zeichen‹ (›signe‹) als zwar ›arbiträre‹ und damit an sich zufällige, umso mehr aber feste Koppelung zwischen einem Zeichenträger (›signifiant‹/›Bezeichnendes‹) und einer zu-

¹⁹¹ Derrida: *Die Stimme und das Phänomen*, S. 103: »*La voix s'entend*. Les signes phoniques (les « images acoustiques » au sens de Saussure, la voix phénoménologique) sont « entendus » du sujet qui les profère dans la proximité absolue de leur présent. Le sujet n'a pas à passer hors de soi pour être immédiatement affecté par son activité d'expression. Mes paroles sont « vives » parce qu'elles semblent ne pas me quitter : ne pas tomber hors de moi, hors de mon souffle, dans un éloignement visible ; ne pas cesser de m'appartenir, d'être à ma disposition, « sans accessoire »« (Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 85).

geordneten Bedeutung (›signifié‹/›Bezeichnetes‹). Weil jedes dieser zweiseitigen Zeichen sich von den anderen unterscheidet, könne es auf seinen spezifischen ›Referenten‹ hindeuten und erlaube so die sprachliche Kommunikation. Dabei liegt es in der Logik dieses Konzepts, einen vom Laut- bzw. Schriftzeichen unabhängigen ›Sinn‹ vorauszusetzen (z. B. die abstrakte Idee von der Gattung ›Pferd‹), d. h. den jeweiligen Signifikanten als bloß äußerliches Hilfsmittel anzusehen und ihn insofern dem Signifikat gegenüber zu vernachlässigen. Genau diese für Saussures strukturalistische Linguistik fundamentale Behauptung eines ›Sinns‹ *an sich* wird von Jacques Derrida bestritten: »Es gibt kein Signifikat, das dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten entkäme, welches die Sprache konstituiert, und sei es nur, um ihm letzten Endes wieder anheimzufallen.«¹⁹² Was Saussure als starre Bindung gedacht hat, löst Derridas Dekonstruktion in eine lockere Beziehung auf, die eine bestimmte Laut- oder Buchstabenfolge jeweils nur provisorisch mit einem bestimmten ›Sagen-Wollen‹ (›vouloir-dire‹) des Sprechers verknüpft. Als Gewebe von Zeichen kann dieser ›Text‹ daher in keiner Weise beanspruchen, ›ideal‹ bzw. ›transzendental‹ zu sein, sondern gewinnt seine Geltung immer nur aktuell in Relation zu den konkreten Umständen.

Diese Absage an die klassische Zeichen-Struktur lässt Saussures ambivalenten Begriff *signe* unbrauchbar werden. Derridas Alternative ›marque‹ (›Marke‹) ist demgegenüber wie ein Knoten im Taschentuch zu verstehen, der keine ein für allemal gültige Bedeutung zum Ausdruck bringt, sondern je nachdem wechselnde Sinnzuweisungen annimmt, sobald er etwas ›meinen‹ soll. Anders als das gewissermaßen geschichtslose, vermeintlich ideale *signe* ist die *marque* – als Sinnträger – zum einen immer schon durch frühere Verwendungen ›kontaminiert‹; zum anderen fügt sie sich unvermeidlich in den Zusammenhang anderer *marques* ein und lässt das jeweilige *vouloir-dire* nur im ›nie absolut bestimmbar‹ Kontext einer Verkettung zur Geltung kommen.¹⁹³ In *De la grammatologie* hat Derrida diesen Sachverhalt entschieden auf den Punkt gebracht: »Il n’y a pas de hors-texte«¹⁹⁴ (die etablierte Übersetzung »*Ein Text-Äußeres gibt es nicht*«¹⁹⁵ ist missverständlich; treffender wäre ›Es gibt nichts außerhalb des Textes‹ oder gar ›Es gibt kein Text-Abseits‹). Wenn aber kein Zeichen

¹⁹² Derrida: *Grammatologie*, S. 17f.: »Il n'est pas de signifié qui échappe, éventuellement pour y tomber, au jeu des renvois signifiants qui constitue le langage. L'avènement de l'écriture est l'avènement du jeu ; le jeu aujourd'hui se rend à lui-même, effaçant la limite depuis laquelle on a cru pouvoir régler la circulation des signes, entraînant avec soi tous les signifiés rassurants, réduisant toutes les places-fortes, tous les abris du hors-jeu qui surveillaient le champ du langage« (Derrida: *De la grammatologie*, S. 16).

¹⁹³ Vgl. Derrida: *Randgänge*, S. 369: »[...] je voudrais démontrer pourquoi un contexte n'est jamais absolument déterminable ou plutôt en quoi sa détermination n'est jamais assurée ou saturée« (Derrida: *Marges*, S. 369).

¹⁹⁴ Derrida: *De la grammatologie*, S. 227.

¹⁹⁵ Derrida: *Grammatologie*, S. 274.

für sich in Anspruch nehmen kann, frei von Kontexten einen ureigenen Sinn auszudrücken, dann verbietet sich in der Tat der Gedanke an ein wirklich ›transzendentes Signifikat‹, das als *hors-texte* »die Verkettung der Schrift (dieser Bewegung, die jedes Signifikat in die Situation differentieller Spur versetzt) zum Halten brächte«. ¹⁹⁶ Folgerichtig bleibt auch jeder Begriff »seinem Gesetz nach in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen« zwar »auf die anderen Begriffe verweist«, ¹⁹⁷ nicht aber auf sich selbst.

Dieses ›Spiel‹ heißt bei Derrida *différance*. Der unübersetzbare Neologismus, den er in einem Vortrag vor der *Société française de philosophie* am 27. 1. 1968 erörtert hat, bedient sich der Differenz von Stimme und Schrift insofern, als die ›Verschreibung‹ mit *a* die phonetische Qualität des konventionellen Stammworts ›différence‹ nicht im mindesten berührt. Die vom Partizip Präsens des Verbs ›différer‹ abgeleitete Endung ›-ance‹ lässt das Substantiv ›différance‹ in der Schwebe zwischen Aktiv und Passiv und spielt – in anti-platonischem Sarkasmus – eine Doppeldeutigkeit des lateinischen *differre* aus, von der das Altgriechische noch nichts gewusst hat (meint *diapherein* nur eine räumliche Verschiebung, so schließt *différer* in lateinischer Filiation auch die zeitliche Verzögerung ein, und eben um das Zusammenwirken beider Bewegungen geht es Derrida). Zu begreifen ist die *différance* als das, was nicht allein in Hinsicht auf sprachliche Zeichen verhindert, dass etwas mit sich selbst identisch sein und in ein fixiertes System integriert werden kann. Sie ist vielmehr der entschiedene Einwand gegen das schon die antike Philosophie leitende Suchen eines *Seins* ›an sich‹, das in Martin Heideggers Denken noch einmal zentral gewesen ist: »Überall ist es die Herrschaft des Seienden, die von der *différance* sollicitiert wird, in dem Sinne wie *sollicitare* im Altlatein die Bedeutung hat, etwas als Ganzes zu erschüttern, insgesamt ins Schwanken zu bringen«. ¹⁹⁸

Im engeren, sprach- bzw. schrifttheoretischen Sinn hat die *différance* einerseits zur Folge, dass ein Zeichen sich einerseits von den anderen unterscheidet, um überhaupt mit diesen

¹⁹⁶ Derrida: *Dissemination*, S. 13: »[...] bref, tout ce hors-texte qui arrêterait la concaténation de l'écriture (de ce mouvement qui place tout signifié en situation de trace différentielle) et pour lequel j'avais proposé le concept de « signifié transcendantal »« (Derrida: *Dissémination*, S. 11).

¹⁹⁷ Derrida: *Randgänge*, S. 40: »Tout concept est en droit et essentiellement inscrit dans une chaîne ou dans un système à l'intérieur duquel il renvoie à l'autre, aux autres concepts, par jeu systématique de différences« (Derrida: *Marges*, S. 11).

¹⁹⁸ Derrida: *Die différance*, S. 103: »Partout, c'est la dominance de l'étant que la différance veut solliciter, au sens où solliciter signifie, en vieux latin, ébranler comme tout, faire trembler en totalité. C'est la détermination de l'être en présence ou en étantité qui est donc interrogée par la pensée de la différance. Une telle question ne saurait surgir et se laisser comprendre sans que s'ouvre quelque part la différence de l'être à l'étant« (Derrida: *Marges*, S. 22).

verkettet werden zu können; andererseits ist jedes Zeichen aber auch an sich selbst schon instabil, indem es von seinem ebenfalls wechselhaften Kontext stets von neuem modifiziert wird (in *Pierre Menard, autor del Quijote* hat Jorge Luis Borges eben diesen Sachverhalt schlagend illustriert, vgl. S. 7). Als *différance* lässt sich dementsprechend diejenige ›Bewegung‹ bezeichnen, »durch die sich die Sprache oder jeder Code, jedes Verweisungssystem im allgemeinen ›historisch‹ als Gewebe von Differenzen konstituiert.«¹⁹⁹ Letztlich heißt das, wie Derrida 1968 in einem Gespräch mit Julia Kristeva hervorgehoben hat, dass alle »metaphysischen Gegensätze (wie Signifikant/Signifikat, sinnlich wahrnehmbar/intelligibel, Schrift/Sprechen, Sprechen/Sprache, Diachronie/Synchronie, Raum/Zeit, Passivität/Aktivität usw.)«²⁰⁰ von der *différance* unterminiert werden, da diese die behauptete Selbstgegenwärtigkeit der kontrativen Begriffspaare widerlegt.

Die *différance* für die leidige Mehrdeutigkeit (*polysémie*) bestimmter Wörter oder Aussagen haftbar zu machen, wäre allerdings ein Irrtum. Dass ein bestimmter *signifiant* mit unterschiedlichen *signifiés* gekoppelt ist und es daher oft genug zu sprachlichen Fehlleistungen kommt, würde die strukturalistische Grundidee vom eindeutigen *signe* nicht erschüttern. Anders steht es hingegen um die *dissémination*, die nicht mit Polysemie zu verwechseln ist:²⁰¹ Die Dissemination (›Streuung‹) stellt sich als ein Effekt der *différance* dar, die jede ›Schrift‹ nur als lockeres Gewebe zulässt, weil dessen Nähte nie streng genug gezogen sind. Mit *dissémination* ist daher die notwendige Uneindeutigkeit aller Texte gemeint, deren Eigendynamik als *écriture* (vgl. S. 45f.) sich von keinem ›Schreiber‹ wirklich stillstellen lässt. Wie Derridas Vortrag *Signature évènement contexte / Signatur Ereignis Kontext* (in *Marges de la philosophie*, 1972; dt. *Randgänge der Philosophie*, 1988) ausführt, handelt es sich bei der Dissemination um eine »Intervention der Schrift« gegen ihren Verfasser bzw. gegen dessen Mitteilungsabsicht, in deren Folge es nicht mehr sachgerecht wäre, die Kette von Zeichen als unvermittelte Kommunikation empfangen und im strengen Sinn ›dekodieren‹ zu wollen: »Die Schrift liest sich, sie gibt, ›in letzter Instanz‹, keinen Anlaß zu einem hermeneutischen

¹⁹⁹ Derrida: *Die différance*, S. 90: »Retenant au moins le schéma sinon le contenu de l'exigence formulée par Saussure, nous désignerons par différence le mouvement selon lequel la langue, ou tout code, tout système de renvois en général se constitue < historiquement > comme tissu de différences« (Derrida: *Marges*, S. 12f.).

²⁰⁰ Derrida: *Semiologie und Grammatologie*, S. 69: »Au point où intervient le concept de différence, avec la chaîne qui s'y conjoint, toutes les oppositions conceptuelles de la métaphysique, en tant qu'elles ont pour ultime référence la présence d'un présent (sous la forme, par exemple, de l'identité du sujet, présent à toutes ses opérations, présent sous tous ses accidents ou événements, présent à soi dans sa < parole vive >, dans ses énoncés ou ses énonciations, dans les objets et les actes présents de son langage, etc.), toutes ces oppositions métaphysiques (signifiant/signifié ; sensible/intelligible ; écriture/parole ; parole/langue ; diachronie/synchronie ; espace/temps ; passivité/activité ; etc.) deviennent non-pertinentes« (Derrida: *Positions*, S. 41).

²⁰¹ »Dissemination – die ich der Polysemie entgegensetze« (Derrida: *Randgänge*, S. 326) / »la dissémination – que j'opposerai à la polysémie« (Derrida: *Marges*, S. 368).

Dechiffrieren, zur Entzifferung eines Sinns oder einer Wahrheit«. ²⁰² Dieser *différance*-bedingten Streuung wegen bleibt es abwegig, »einen Text als solchen auf seine Wirkungen als Sinn, als Inhalt, als These oder als Thema zu reduzieren«, ²⁰³ und nur einer dekonstruktivistischen Analyse kann es vielleicht gelingen, dem Zeichen-Gewebe von Fall zu Fall gerecht zu werden bzw. seinem Sinnpotenzial auf die Spur zu kommen.

Rhizom (Gilles Deleuze / Félix Guattari)

Indem Gilles Deleuze und Félix Guattari *Mille Plateaux* (1980; dt. *Tausend Plateaus*, 1992), den nach *L'Anti-Œdipe* (1972; dt. *Anti-Ödipus*, 1974) zweiten Band von *Capitalisme et schizophrénie*, rhizomatisch schreiben, folgen sie Jacques Derridas grammatologischer Einsicht, dass die Struktur eines herkömmlichen, von der ersten bis zur letzten Seite kontinuierlich zu lesenden ›Buches‹ der dekonstruktivistischen Logik nicht mehr angemessen ist: »Was es heute zu denken gilt, kann in Form der Zeile oder des Buches nicht niedergeschrieben werden; ein derartiges Unterfangen käme dem Versuch gleich, die moderne Mathematik mit Hilfe einer Rechenschiebermaschine bewältigen zu wollen«. ²⁰⁴ Für Deleuze/Guattari heißt das in zweckmäßiger Übersteigerung, dass sie das vernünftig geordnete, gewissermaßen gedrillte Rasonieren ostentativ verweigern, um auf die Chaos gewordene Welt angemessen antworten zu können.

Mille Plateaux wirft daher alle Disziplin der Gedankenführung über Bord und führt ein gewissermaßen dadaistisches Schreiben vor, das sich jeder Regulierung mit Nachdruck widersetzt. Die Begründung liefert unter dem Leitwort ›Rhizom‹ das Vorwort, das in Analogie zu den drei hauptsächlich Wurzel-Formen drei Arten von Büchern (bzw. Argumentationsstrategien) unterscheidet, von denen zwei ihrer vertikalen (= autoritären) Organisation wegen der Kritik verfallen: in Analogie zu den Pfahlwurzeln das vormoderne ›Wurzel-Buch‹ (›livre-racine‹) sowie das für die Moderne charakteristische ›Wurzelbüschel-Buch‹, das an seiner »Einheit als vergangene, künftige oder zumindest mögliche« festhält,

²⁰² Derrida: *Randgänge*, S. 350: »[...] »[...] l'horizon sémantique qui commande habituellement la notion de communication est exéde ou crevé par l'intervention de l'écriture, c'est-à-dire d'une dissémination qui ne se réduit pas à une polysémie. L'écriture se lit, elle ne donne pas lieu, < en dernière instance >, à un déchiffrement herméneutique, au décryptage d'un sens ou d'une vérité [...]« (Derrida: *Marges*, S. 392).

²⁰³ Derrida: *Dissemination*, S. 16: »[...] l'une des thèses – il y en a plus d'une – inscrites dans la dissémination, c'est justement l'impossibilité de réduire un texte comme tel à ses effets de sens, de contenu, de thèse ou de thème« (Derrida: *Dissémination*, S. 13).

²⁰⁴ Derrida: *Grammatologie*, S. 155: »Ce qui se donne aujourd'hui à penser ne peut s'écrire selon la ligne et le livre, sauf à imiter l'opération qui consisterait à enseigner les mathématiques modernes à l'aide d'un boulier« (Derrida: *De la grammatologie*, S. 130).

obwohl die Hauptwurzel vielleicht schon »verkümmert«²⁰⁵ ist. Diesen beiden Wurzel- bzw. Buch-Typen wird das horizontal strukturierte Rhizom entgegengehalten, wie es vor allem bei Pilzen vorkommt, aber auch an Tieren zu beobachten ist, »wenn sie eine Meute bilden, wie etwa Ratten«.²⁰⁶ Solche Rhizome laufen *per se* der Hierarchisierung zuwider, weil sie im Unterschied zu den Bäumen »keine Punkte oder Positionen« aufweisen: »Es gibt nur Linien«.²⁰⁷

In seiner frei wuchernden Vernetzung entspricht das Rhizom laut Deleuze/Guattari dem menschlichen Gehirn und taugt aus diesem Grund zur Metapher für das Funktionieren unseres »nicht baumförmigen« Denkens: »Die Diskontinuität der Zellen, die Rolle der Axonen, die Funktion der Synapsen, die Existenz synaptischer Mikro-Fissuren, der Sprung jeder Botschaft über diese Fissuren hinweg, machen aus dem Gehirn eine Mannigfaltigkeit, die auf ihrer Konsistenzebene oder ihrer Glia in ein ungewisses System von Wahrscheinlichkeiten eingebettet ist, *uncertain nervous system*«.²⁰⁸ Als »azentrisches, nicht hierarchisches und asignifikantes System ohne General«²⁰⁹ lässt sich das Gehirn, das wie alle Rhizome jeden »beliebigen Punkt mit einem anderen beliebigen Punkt« verbinden kann, »weder auf das Eine noch auf das Mannigfaltige zurückführen«, besitzt also »weder Anfang noch Ende, aber immer eine Mitte, von der aus es wächst und sich ausbreitet«.²¹⁰

²⁰⁵ Deleuze/Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 15: »Le système-radicelle, ou racine fasciculée, est la seconde figure du livre, dont notre modernité se réclame volontiers. Cette fois, la racine principale a avorté, ou se détruit vers son extrémité ; vient se greffer sur elle une multiplicité immédiate et quelconque de racines secondaires qui prennent un grand développement. Cette fois, la réalité naturelle apparaît dans l'avortement de la racine principale, mais son unité n'en subsiste pas moins comme passée ou à venir, comme possible« (Deleuze/Guattari: *Mille plateaux*, S. 12).

²⁰⁶ Deleuze/Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 16: »Les bulbes, les tubercules sont des rhizomes. Des plantes à racine ou radicule peuvent être rhizomorphes à de tout autres égards : c'est une question de savoir si la botanique, dans sa spécificité, n'est pas tout entière rhizomorphique. Des animaux même le sont, sous leur forme de meute, les rats sont des rhizomes. Les terriers le sont, sous toutes leurs fonctions d'habitat, de provision, de déplacement, d'esquive et de rupture« (Deleuze/Guattari: *Mille plateaux*, S. 13).

²⁰⁷ Deleuze/Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 18: »Il n'y a pas de points ou de positions dans un rhizome, comme on en trouve dans une structure, un arbre, une racine. Il n'y a que des lignes« (Deleuze/Guattari: *Mille plateaux*, S. 15).

²⁰⁸ Deleuze/Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 28: »La pensée n'est pas arborescente, et le cerveau n'est pas une matière enracinée ni ramifiée. Ce qu'on appelle à tort < dendrites > n'assurent pas une connexion des neurones dans un tissu continu. La discontinuité des cellules, le rôle des axones, le fonctionnement des synapses, l'existence de micro-fentes synaptiques, le saut de chaque message par-dessus ces fentes, font du cerveau une multiplicité qui baigne, dans son plan de consistance ou dans sa glie, tout un système probabiliste incertain, *uncertain nervous system*« (Deleuze/Guattari: *Mille plateaux*, S. 24).

²⁰⁹ Deleuze/Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 36: »Contre les systèmes centrés (même polycentrés), à communication hiérarchique et liaisons préétablies, le rhizome est un système acentré, non hiérarchique et non signifiant, sans Général, sans mémoire organisatrice ou automate central, uniquement défini par une circulation d'états« (Deleuze/Guattari: *Mille plateaux*, S. 32).

²¹⁰ Deleuze/Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 41: »Un rhizome ne commence et n'aboutit pas, il est toujours au milieu, entre les choses, inter-être, intermezzo« (Deleuze/Guattari: *Mille plateaux*, S. 36).

Angesichts dieser natürlichen Wildheit des Gehirns erscheint die institutionalisierte Verpflichtung auf reguliertes Denken, wie sie in der abendländischen Bevorzugung des logisch schlüssigen ›Buchs‹ zum Ausdruck kommt, als jahrtausendealter Irrweg, den es nun dringlicher denn je zu verlassen gilt: »Bildet Rhizome und keine Wurzeln, pflanzt nichts an! [...] Seid der rosarote Panther und ihr werdet euch lieben wie Wespe und Orchidee, Katze und Pavian.«²¹¹

Schwaches Denken (Gianni Vattimo)

Gianni Vattimo hat sein Projekt eines ›schwachen‹, auf deduktiv-zwingende Universal-erklärungen verzichtenden Denkens 1983 in einem gemeinsam mit Pier Aldo Rovatti herausgegebenen Sammelband²¹² vorgestellt (beteiligt waren unter anderen auch Umberto Eco und Maurizio Ferraris). In seinem Leittext *Dialettica, differenza, pensiero debole* unternimmt er den Versuch, auf seine eigene Weise die historische Erfahrung zu verarbeiten, dass die ›starke‹, weil selbstgewisse Rationalität an ihrem eigenen Absolutheitsanspruch gescheitert ist und nicht mehr leisten wird, was sie einst in Aussicht gestellt hat: die Selbstermächtigung des Subjekts durch autonomes Denken. Insbesondere Hegels Idee eines dialektisch zu sich findenden Geistes, die in in ihrer marxistischen Umdeutung während der 1960/70er Jahre erneut an Stärke gewonnen hatte, verfällt damit einer primär von Nietzsche und Heidegger inspirierten Kritik an ihren metaphysischen Illusionen, die gar zu vieles ignorieren.

Unter dem Stichwort ›pensiero debole‹ schlagen Vattimo/Rovatti in ihrem Vorwort einen Ausweg aus der ›Sackgasse‹ vor, in die das Denken am Ende seines ›metaphysischen Abenteuers‹ geraten sei. Die Rationalität müsse sich selbst ›depotenzieren‹ und einen ›entspannteren‹, ›weniger metaphysisch verängstigten Blick auf die Welt der Erscheinungen‹ richten,²¹³ wenn sie der Wirklichkeit künftig besser gerecht werden will. In deutlicher Nähe zu Lyotards Idee vom ›Krieg gegen das Ganze‹ (vgl. S. 39) bzw. seiner Einsicht in das ›Ende der Erzählungen‹ (vgl. S. 36f.) entzaubert Vattimo die hegelsche Metaphysik anhand von Argumenten, die sich in der Nachfolge Nietzsches namentlich Heidegger verdanken: Hat die Dialektik in ihrer idealistischen Version ebenso wie in ihrer materialistischen behauptet, alle

²¹¹ Deleuze/Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 41: »Faites rhizome et pas racine, ne plantez jamais ! Ne semez pas, piquez ! Ne soyez pas un ni multiple, soyez des multiplicités ! Faites la ligne et jamais le point ! [...] Soyez la Panthère rose, et que vos amours encore soient comme la guêpe et l'orchidée, le chat et le babouin« (Deleuze/Guattari: *Mille plateaux*, S. 36).

²¹² Vgl. die Neuaufgabe im Taschenbuch: *Il pensiero debole*. A cura di Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti. Milano 2010.

²¹³ Vgl. die ›Premessa‹ zu *Il pensiero debole*. A cura di Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti. Milano 2010, S. 7-11, hier S. 9f.

›Entfremdung‹ prozessual überwinden zu können, bestätigt sie das Falsche vielmehr durch ihr auf Einheit fixiertes Denken. Das ›schwache Denken‹ setzt dem totalitären Postulat der dialektischen Metaphysik, die doch immer auf realen Machtverhältnissen beruht, ein selbstreflexives Verständnis von Wahrheit entgegen, das seit Nietzsche um die genuine Rhetorizität aller Aussagen weiß. Anstatt in diesem Zusammenhang mit Derrida von *différance* oder mit Rorty bzw. De Man von Ironie zu sprechen, beruft sich Vattimo auf eine ›dissolutive Tendenz‹ (›tendenza dissolutiva‹), die der neomarxistischen Dialektik bereits bei Ernst Bloch, Walter Benjamin und Theodor W. Adorno inhärent sein soll,²¹⁴ und plädiert umso mehr für den Verzicht auf herkömmlich metaphysische Herrschaftsansprüche über die Praxis. In positiver Hinsicht zielt das ›schwache Denken‹ in Weiterführung von Heideggers Ontologie des ›Gewesenen‹ auf ein neues, hermeneutisch-sprachbewusst fundiertes Verständnis des Seins als ›Spur‹ bzw. ›Erinnerung‹, das nur als ›verbrauchtes und geschwächtes‹ der Aufmerksamkeit wert sein kann.²¹⁵ Dieses ›über-metaphysische‹ Denken im Zeichen der *Pietät*, das der Hoffnung auf eine ›über-metaphysische Menschheit/Menschlichkeit‹ (›umanità ultrametafisica‹) zuarbeiten will,²¹⁶ weiß allerdings um die eigene Gefahr, bloß negativ oder ›parasitär‹ zu erscheinen, und betont daher umso mehr, dass jede Dekonstruktion ihre Rechtfertigung erst in der Konstruktion findet.²¹⁷

Hyperrealität (Jean Baudrillard)

Jean Baudrillards immer überschwänglich vorgetragene Kulturkritik stellt Jean-Jacques Rousseaus Klage über die Entfremdung des Menschen von seiner Natur mit medientheoretischen Argumenten auf den Kopf. Hat Rousseau in Zeiten der Aufklärung den Prozess der Zivilisation als stetes Verlustgeschäft erläutert, leben wir Baudrillard zufolge in einer dritten Phase der Neuzeit, in der die Abstraktion *per* Zeichen nach ›Imitation‹ und ›Produktion‹ nun als ›Simulation‹²¹⁸ funktioniert. Diesen von Baudrillard seit *L'échange symbolique et la mort* (1976; *Der symbolische Tausch und der Tod*, 1982) mehrfach variierten Gedanken illustriert das Verhältnis von Territorium und Landkarte: ›Imitatorisch‹ ist die grafische Reduktion von

²¹⁴ Vgl. Vattimo: *Dialektik*, S. 84 / Vattimo: *Dialettica*, S. 17.

²¹⁵ Vgl. die ›Premessa‹ zu *Il pensiero debole*. A cura di Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti. Milano 20, S. 7-11, hier S. 9.

²¹⁶ Vgl. Vattimo: *Dialektik*, S. 97 / Vattimo : *Dialettica*, S. 28.

²¹⁷ Vgl. Vattimo: *Dialektik*, S. 92 / Vattimo: *Dialettica*, S. 23f.

²¹⁸ Vgl. Baudrillard: *Der symbolische Tausch*, S. 92 / Baudrillard: *L'échange symbolique*, S. 77.

Realität nach einem bestimmten Maßstab; ›produktiv‹ wäre eine Landkarte im Maßstab 1:1 und ›simulatorisch‹ diejenige Karte, die sich vom Territorium gar nicht mehr unterscheidet.²¹⁹

Im Anschluss an Umberto Eco's Charakterisierung der us-amerikanischen Trivial-Museen als ›Hyperrealität‹, die »das Wahre und Echte haben will und, um es zu bekommen, das absolut Falsche erzeugen muß«, ²²⁰ diagnostiziert Baudrillard die westliche Lebensform als Kultur, die den »Widerspruch zwischen dem Realen und dem Imaginären ausgelöscht« hat: »Die Realität geht im Hyperrealismus unter, in der exakten Verdoppelung des Realen, vorzugsweise auf der Grundlage eines anderen reproduktiven Mediums – Werbung, Photo etc. – und von Medium zu Medium verflüchtigt sich das Reale, es wird zur Allegorie des Todes.«²²¹ Dass die Realität allein noch in ihrer medialen Simulation erfahrbar ist (mit der einzigen Ausnahme des Sterbens), lasse uns in einer »ästhetischen« Halluzination der Realität« leben, die gleichbedeutend sei mit dem »Ende der Metaphysik«.²²²

Baudrillard hat diese Gedanken vor allem in der Essay-Sammlung *Simulacres et simulation* (1981) ausgeführt. Weil das Reale insofern durch ›Information‹ (bzw. Zeichen des Realen) ersetzt worden ist, verliert sich nicht nur der Reiz der Abstraktion, sondern auch jeder ›Sinn‹ des Erlebens.²²³ Was bleibt, ist eine romantische Sehnsucht nach dem nicht mehr greifbaren Realen, d. h. eine zunehmende Melancholie,²²⁴ die wesentlich daher rührt, dass die universal simulierte Realität unvermeidlich keine ›Illusion‹ mehr kennt.²²⁵

Tod des Autors (Roland Barthes) / Autor-Funktion (Michel Foucault)

Das Schlagwort vom ›Tod des Autors‹ zieht die literaturwissenschaftliche Konsequenz aus Jacques Derridas These einer ›wesentlichen Führungslosigkeit‹ der Schrift (vgl. S. 46).

²¹⁹ Vgl. Baudrillard: *Simulacres*, S. 10f.

²²⁰ Eco: *Reise ins Reich der Hyperrealität*, S. 41: »[...] l'immaginazione americana vuole la cosa vera e per farlo deve realizzare il falso assoluto; e dove i confini tra il gioco e l'illusioni si confondono« (Eco: *Dalla periferia dell'impero*, S. 18).

²²¹ Baudrillard: *Der symbolische Tausch*, S. 134f.: »C'est aussi l'effondrement de la réalité dans l'hyperréalisme, dans la réduplication minutieuse du réel, de préférence à partir d'un autre medium reproductif – publicité, photo, etc. – de medium en medium le réel se volatilise, il devient allégorie de la mort [...]. L'hyperréel représente une phase [...] ou même cette contradiction du réel et de l'imaginaire y est effacée« (Baudrillard: *L'échange symbolique*, S. 111f.).

²²² Baudrillard: *Der symbolische Tausch*, S. 138f.: »[...] nous vivons partout déjà dans l'hallucination « esthétique » de la réalité. [...] La quotidienneté même de l'habitat terrestre élevé au rang de valeur cosmique, de décor absolu – c'est la fin de la métaphysique, c'est l'ère de l'hyperréalité qui commence« (Baudrillard: *L'échange symbolique*, S. 114f.).

²²³ Vgl. Baudrillard: *Simulacres*, S. 119.

²²⁴ Vgl. Baudrillard: *Transparenz*, S. 35.

²²⁵ Vgl. Baudrillard: *Simulacres*, S. 36.

Ähnlich wie Derrida in *Signatur Ereignis Kontext*²²⁶ will Roland Barthes jeden Verfasser von Texten daher nur als *scripteur* – ›Aufschreiber‹ statt ›Urheber‹ – anerkennen. Selbst die biologische Vater/Sohn-Metapher, mit der Barthes die vordem übliche Auffassung vom Verhältnis zwischen Autor und Text illustriert, ist in Derridas *La dissémination* vorgebildet,²²⁷ und nicht viel mehr meint ›Tod des Autors‹ als die Einsicht, dass es sich bei der geläufigen Annahme, jedem ›Werk‹ müsste eine ›innere Absicht‹ vorangegangen sein, um ein idealistisches Vorurteil handelt.

Der kurze Essay *La mort de l'auteur*, der in den Literaturwissenschaften umso mehr Furore gemacht hat (englisch in *Aspen Magazine* 5-6, Herbst/Winter 1967, französisch in *Manteia* 5, Oktober – Dezember 1968), ist vom gleichen antiautoritären Impetus getragen wie die politischen Debatten im Zusammenhang des Pariser Mai '68. Den Ausgangspunkt bildet ein Satz in Honoré de Balzacs Novelle *Sarrasine* (1830), der sich jeder Zuweisung an einen bestimmten Sprecher (bzw. Textinstanz) entzieht. Weil die Frage ›Qui parle ainsi?‹ (›Wer redet so?‹), die dem richtigen Verständnis doch vorausgehen müsste, von den Lesern nicht zu entscheiden ist, kann die Schrift (*écriture*) auf keine Autorität über sich mehr verweisen, sondern zerstört »jede Stimme, jeden Ursprung«.²²⁸ Der reale Verfasser ist in seinem Text so offenkundig nicht mehr greifbar, dass die gängige Auffassung vom ›Autor‹ als der »Vergangenheit seines eigenen Buches«²²⁹ und wahren Ursprung des darin formulierten Sinns nicht länger Stich hält. Da der »moderne Schreiber« demgemäß auch nicht »das Subjekt« sein kann, dessen Prädikat sein Buch wäre,²³⁰ gilt es ihn der angemessenen Autorität über das Geschriebene zu entheben, damit sein Text in den Lektüren der vielfältigen Leser jeweils Realität gewinnt.

Die philologischen Folgerungen aus dieser Autor-Kritik in Derridas Manier ergeben sich zwanglos: »Heute wissen wir, dass ein Text nicht aus einer Reihe von Wörtern besteht, die einen einzigen, irgendwie theologischen Sinn enthüllt (welcher die ›Botschaft‹ des *Autor-Gottes* wäre), sondern aus einem vieldimensionalen Raum, in dem sich verschiedene Schreib-

²²⁶ Vgl. Derrida: *Randgänge*, S. 335 / Derrida: *Marges*, S. 377.

²²⁷ Vgl. Derrida: *Dissemination*, S. 85f. / Derrida: *Dissémination*, S. 86.

²²⁸ Barthes: *Tod des Autors*, S. 185: »[...] l'écriture est destruction de toute voix, de toute origine. L'écriture, c'est ce neutre, ce composite, cet oblique, où fuit notre sujet, le noir-et-blanc où vient se perdre toute identité, à commencer par celle-là même du corps qui écrit« (Barthes: *La mort de l'auteur*, S. 40).

²²⁹ Barthes: *Tod des Autors*, S. 189: »L'Auteur, lorsqu'on y croit, est toujours conçu comme le passé de son propre livre: le livre et l'auteur se placent d'eux-mêmes sur une même ligne, distribuée comme un *avant* et un *après*: l'Auteur est censé nourrir le livre, c'est-à-dire qu'il existe avant lui, pense, souffre, vit pour lui; il est avec son œuvre dans le même rapport d'antécédence qu'un père entretient avec son enfant« (Barthes: *La mort de l'auteur*, S. 43).

²³⁰ Barthes: *Tod des Autors*, S. 189: »[...] le scripteur moderne naît en même temps que son texte ; il n'est d'aucune façon pourvu d'un être qui précéderait ou excéderait son écriture, il n'est en rien le sujet dont son livre serait le prédicat« (Barthes: *La mort de l'auteur*, S. 43).

weisen [*écritures*], von denen keine einzige originell ist, vereinigen und bekämpfen. Der Text ist ein Gewebe von Zitaten aus unzähligen Stätten der Kultur.«²³¹ Kein Text ist in der Lage einen eindeutigen, in sich geschlossenen Sinn auszudrücken, weil ihn der *scripteur*, wie schon die Etymologie besagt (lat. ›textus‹ = ›Gewebe‹/›Geflecht‹), aus den unterschiedlichsten Bestandteilen zusammengefügt hat. Dieses Kern-Charakteristikum eines jeden Textes, nie wirklich originär bzw. homogen zu sein, für das Julia Kristeva – von Michail Bachtins Theorie des ›Dialogismus‹ inspiriert – den Begriff ›Intertextualität‹ geprägt hat,²³² verlangt zumindest den professionellen Lesern eine analytische Lektüre ab, die jeder synthetisierenden Interpretation den Boden entzieht:

Die vielfältige Schrift kann nämlich nur *entwirrt*, nicht *entziffert* werden. Die Struktur kann zwar in allen ihren Wiederholungen und auf allen ihren Ebenen nachvollzogen werden (so wie man eine Laufmaschine ›verfolgen‹ kann), aber ohne Anfang und ohne Ende. [...] Die Schrift bildet unentwegt Sinn, aber nur, um ihn wieder aufzulösen. Sie führt zu einer systematischen Befreiung von Sinn.²³³

Es kommt, mit anderen Worten, darauf an, die *différance*-bedingte Offenheit gerade eines poetischen Textes zu respektieren, anstatt ihn auf eine bestimmte Aussage-Absicht hin zuzuschneiden, die einen souveränen Ursprung im ›Autor‹ als gottähnlichen Schöpfer voraussetzen würde. Die so oft gestellte Frage nach der jeweiligen Autor-Intention hat damit ihr Recht verloren, und nicht einmal von einer *intentio operis*²³⁴ lässt sich noch reden, weil das ›Gewebe‹ in der Regel nicht fest genug vernäht ist, um einen strapazierfähigen Zusammenhang zu bilden.

Insofern wird bei Roland Barthes mit dem Gegensatz von Autor und Werk zugleich der Gegensatz von Autor und Rezipient dekonstruiert. Beim vermeintlichen ›Autor‹ soll es sich in Wahrheit nur um den ersten ›Leser‹ seines Textes handeln, dessen Deutung kein höheres Recht auf Geltung beanspruchen kann als die anderer, späterer Leser. Hinter dieser Schluss-

²³¹ Barthes: *Tod des Autors*, S. 190: »Nous savons maintenant qu'un texte n'est pas fait d'une ligne de mots, dégageant un sens unique, en quelque sorte théologique (qui serait le « message » de l'Auteur-Dieu), mais un espace à dimensions multiples, où se marient et se contestent des écritures variées, dont aucune n'est originelle: le texte est un tissu de citations, issues des mille foyers de la culture« (Barthes: *La mort de l'auteur*, S. 43).

²³² Vgl. Kristeva: *Bachtin*, S. 348 / Kristeva: *Σημειοτική*, S. 146.

²³³ Barthes: *Tod des Autors*, S. 191: »Dans l'écriture multiple, en effet, tout est à *démêler*, mais rien n'est à *déchiffrer*; la structure peut être suivie, « filée » (comme on dit d'une maille de bas qui part) en toutes ses reprises et à tous ses étages, mais il n'y a pas de fond; l'espace de l'écriture est à parcourir, il n'est pas à percer; l'écriture pose sans cesse du sens mais c'est toujours pour l'évaporer: elle procède à une exemption systématique du sens« (Barthes: *La mort de l'auteur*, S. 44).

²³⁴ »Augustinus schrieb in *De doctrina christiana*, eine Interpretation, die an einem bestimmten Punkt eines Textes plausibel scheine, sei nur dann akzeptabel, wenn sie von einer anderen Stelle des Textes bestätigt oder zumindest nicht in Frage gestellt werde. Das meine ich mit *intentio operis*« (Eco: *Grenzen der Interpretation*, S. 48): »Agostino nel *De doctrina christiana* diceva che un'interpretazione, se a un certo punto di un testo pare plausibile, può essere accettata solo se essa verrà riconfermata – o almeno se non verrà messa in questione – da un altro punto del testo. Questo intendo con *intentio operis*« (Eco: *I limiti dell'interpretazione*, S. 32f.).

pointe von *La mort de l'auteur* steckt daher das theologische Modell des Ostergeschehens, demzufolge der Tod Christi die Menschen erlöst. In gleicher Weise bringt der Tod des Autors den Lesern das Heil einer freien Lektüre, die allerdings schon deshalb nicht beliebig ist, weil sie – mehr oder weniger bewusst – auf die Intertextualität reagiert: »Wir wissen, dass der Mythos umgekehrt werden muss, um der Schrift eine Zukunft zu geben. Die Geburt des Lesers ist zu bezahlen mit dem Tod des *Autors*«. ²³⁵

Seine beachtliche Durchschlagskraft verdankt Barthes' Theorem vom ›Tod des Autors‹ fraglos der essayistischen Vergrößerung von Derridas *écriture*-Konzept, das keineswegs ignoriert, dass hinter jedem Text – unbeschadet der *différance* – das ›Sagen-Wollen‹ eines Subjekts steht. Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive hat sich Barthes' Zuspitzung gerade der poetischen ›Schrift‹ auf ihre Intertextualität deshalb bequem kritisieren lassen, zumal es in vieler Hinsicht sachlich geboten bleibt, an den Kategorien ›Autor‹ bzw. ›Autor-Intention‹ festzuhalten und Texte unter Rekurs auf eine ermittelbare Aussage-Absicht verstehen zu wollen. ²³⁶ Als erster Kritiker hat Michel Foucault in einem Vortrag vor der *Société française de philosophie* (Februar 1969) dennoch keine ›Rückkehr‹ des Autors verkündet, sondern eine soziologisch ausgerichtete Untersuchung angemahnt: *Qu'est-ce qu'un auteur?* (›Was ist ein Autor?‹).

Mit *Qu'importe qui parle?* (›Was macht's, wer spricht/redet?‹), einem Zitat aus Samuel Becketts *Textes pour rien* (entstanden 1950), ²³⁷ schließt Michel Foucault *nonchalant* an Barthes' Fragestellung an und erklärt sie für überflüssig: »Das Zurücktreten des Autors ist für die Kritik zu einem mittlerweile alltäglichen Thema geworden«. Anstatt ein weiteres Mal sein ›Verschwinden‹ zu vermerken, gelte es besser die gesellschaftlichen Implikationen des Begriffs ›Autor‹ zu erkunden, d. h. »als – ebenso gleichgültige und zwingende – Leerstellen die Orte ausfindig zu machen, an denen er seine Funktion ausübt«. ²³⁸ Das sei umso mehr an der Zeit, als die bislang diskutierten Ersatz-Begriffe, »die heute das Privileg des Autors

²³⁵ Barthes: *Tod des Autors*, S. 193: »[...] nous savons que, pour rendre à l'écriture son avenir, il faut en renverser le mythe: la naissance du lecteur doit se payer de la mort de l'Auteur« (Barthes: *La mort de l'auteur*, S. 45).

²³⁶ Vgl. Jannidis, Fotis / Lauer, Gerhard / Martinez, Matias / Winko, Simone (Hrsgg.): *Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*. Tübingen 1999 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 71).

²³⁷ »Laisse, j'allais dire laisse tout ça. Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle« (Beckett, Samuel: *Nouvelles et Textes pour rien*. Paris 1958, S. 129).

²³⁸ Foucault: *Was ist ein Autor*, S. 198: »« Qu'importe qui parle? › En cette indifférence s'affirme le principe éthique, le plus fondamental peut-être, de l'écriture contemporaine. L'effacement de l'auteur est devenu, pour la critique, un thème désormais quotidien. Mais l'essentiel n'est pas de constater une fois de plus sa disparition; il faut repérer, comme lieu vide – à la fois indifférent et contraignant, les emplacements où s'exerce sa fonction« (Foucault: *Qu'est-ce qu'un auteur*, S. 789).

ersetzen sollen, es eigentlich blockieren und das umgehen, was im Grunde ausgeräumt sein sollte.«²³⁹ In erster Linie betrifft das die Rede von einem ›Werk‹, die ihrer semantischen Logik nach unterstellt, dass es einen ›Autor‹ gegeben hat. Mehr noch soll es der Begriff ›Schreiben‹ sein, der den Autor darin überleben lässt, dass dieser Sprachgebrauch »die empirischen Charakterzüge des Autors in eine transzendente Anonymität überträgt.«²⁴⁰

Dieser Versuch, Roland Barthes' *La mort de l'auteur* in soziohistorischem Interesse zu überbieten, ist für den ›Macht‹-Theoretiker Foucault erforderlich, weil er im ›Autor‹ eine bürgerliche ›Spezifikation‹ der »Subjekt-Funktion« erkennt, die – wie eine Variante des Vortrags (Buffalo 1970) präzisiert – dazu beiträgt, die »Vermehrung von Bedeutung« zu limitieren.²⁴¹ Hat man den ›Autor‹ bislang als »unendliche Quelle an Bedeutungen« von allen anderen Menschen unterschieden, kehrt Foucault diese »traditionelle Vorstellung« um und nimmt ihn als ein »bestimmtes Funktionsprinzip« wahr, »mit dem, in unserer Kultur, man einschränkt, ausschließt und auswählt; kurz gesagt, mit dem man die freie Zirkulation, die freie Handhabung, die freie Komposition, Dekomposition und Rekombination von Fiktion behindert.«²⁴² Demzufolge werde die ›Autor-Funktion‹ in dem Augenblick verschwinden, in dem sich die Gesellschaft soweit verändert hat, »daß Fiktion und ihre polysemen Texte wiederum nach einem anderen Modus funktionieren.«²⁴³ Ist dieser neue Funktionsmodus von Texten vorläufig auch noch nicht abzusehen, wird er doch mit Sicherheit erneut als ein ›System von Einschränkungen‹ wirksam sein.

²³⁹ Foucault: *Was ist ein Autor*, S. 204: »Plus précisément, il me semble qu'un certain nombre de notions qui sont aujourd'hui destinées à se substituer au privilège de l'auteur le bloquent, en fait, et esquivent ce qui devrait être délogé« (Foucault: *Qu'est-ce qu'un auteur*, S. 793f.).

²⁴⁰ Foucault: *Was ist ein Autor*, S. 206: »Je me demande si, réduite parfois à un usage courant, cette notion [écriture] ne transpose pas, dans un anonymat transcendantal, les caractères empiriques de l'auteur« (Foucault: *Qu'est-ce qu'un auteur*, S. 795).

²⁴¹ Foucault: *Was ist ein Autor*, S. 228: »L'auteur est le principe d'économie dans la prolifération du sens« (Foucault: *Qu'est-ce qu'un auteur*, S. 811).

²⁴² Foucault: *Was ist ein Autor*, S. 228: »La vérité est tout autre : l'auteur n'est pas une source indéfinie de significations qui viendraient combler l'œuvre, l'auteur ne précède pas les œuvres. Il est un certain principe fonctionnel par lequel, dans notre culture, on délimite, on exclut, on sélectionne : bref, le principe par lequel on entrave la libre circulation, la libre manipulation, la libre composition, décomposition, recombinaison de la fiction« (Foucault: *Qu'est-ce qu'un auteur*, S. 811).

²⁴³ Foucault: *Was ist ein Autor*, S. 229: »Au moment précis où notre société est dans un processus de changement, la fonction-auteur va disparaître d'une façon qui permettra une fois de plus à la fiction et à ses textes polysémiques de fonctionner à nouveau selon un système contraignant, qui ne sera plus celui de l'auteur, mais qui reste encore à déterminer ou peut-être à l'expérimenter« (Foucault: *Qu'est-ce qu'un auteur*, S. 811).

***mis-reading* (Paul de Man)**

In singulärer Rückhaltlosigkeit ist der aus Belgien stammende und in den 1970er Jahren als Leitfigur der ›Yale Critics‹ zur Ruhm gelangte Paul de Man den »complexities of reading«²⁴⁴ auf den Grund gegangen. Niemand hat sich in gleicher Weise dem Problem ausgesetzt, dass auch für die eigenen Texte gelten muss, was für die anderen behauptet wird: dass sie nicht wirklich zu verstehen sind, da sie sämtlich einer »disfiguring power of figuration«²⁴⁵ unterliegen.

Anders als bei Jacques Derrida spielt die Frage nach dem jeweiligen Kontext einer Äußerung für Paul de Man keine entscheidende Rolle. Im Zentrum seines Erkenntnisinteresses steht hingegen das Phänomen der grundsätzlichen Unstimmigkeit eines jeglichen Textes, die aus dem Miteinander von ›grammatischen‹ und ›rhetorischen‹ Strukturen folgt: Kein Gedanke lässt sich genau so sagen bzw. schreiben, wie er gemeint ist, weil ihn sein sprachlicher Ausdruck unausweichlich der Eigenbewegung von Sprache unterwirft. In dieser Hinsicht verschärft de Man das *différance*-Theorem Derridas noch bei weitem, indem er – ebenso von Stéphane Mallarmés Dichtungen wie von Überlegungen des jungen Nietzsche zur klassischen Rhetorik²⁴⁶ beeinflusst – den immer ›tropischen‹ Charakter der Sprache gegen die jeweilige Mitteilungsabsicht ausspielt.

De Man nimmt in diesem Zusammenhang den rhetorischen Kernbegriff ›Tropus‹/›Trope‹ (τρόπος / τροπή = ›Wendung‹) als ›turning away‹ beim Wort.²⁴⁷ Als ebenso unverzichtbare wie schematische Mittel des Formulierens ›wenden‹ Metaphern und Metonymien jede Äußerung im sprachlichen Ausdruck von ihr ab und trennen sie so vom eigentlich Gemeinten: »tropes are not just travelers, they tend to be smugglers and probably smugglers of stolen goods at that.«²⁴⁸ Je genauer ein Text in diesem Licht betrachtet wird, als desto unauslegbarer muss er sich erweisen, weil sein tropischer Charakter umso deutlicher hervortritt. De Man hat dieses Problem in *Allegories of Reading* (1979) am Beispiel von William Butler Yeats' Gedicht *Among Schoolchildren* illustriert, wo es in der Schlusszeile heißt: ›How can we know the dancer from the dance?‹. Natürlich kann man diesen Vers ›figurativ‹ (bzw. ›uneigentlich‹) lesen: als bloß rhetorische Frage, die sich selber dementiert und vielmehr mitteilen will, dass ein bestimmter Tanz in seiner Vollkommenheit vom Tänzer schlechterdings nicht mehr zu

²⁴⁴ De Man: *Blindness and Insight*, S. VIII.

²⁴⁵ De Man: *Aesthetic Ideology*, S. 49.

²⁴⁶ Vgl. *Rhetoric of Tropes (Nietzsche)* in De Man: *Allegories of Reading*, S. 103-118.

²⁴⁷ Vgl. De Man: *Aesthetic Ideology*, S. 164f.

²⁴⁸ De Man: *Aesthetic Ideology*, S. 39.

unterscheiden ist. Liest man den Vers aber nicht gegen den Strich, sondern nimmt ihn in seiner grammatischen Form als Frage bei seinem Wort, dann unterstellt er durchaus die wesentliche Differenz von Tanz und Tänzer. Somit sind »two entirely coherent but entirely incompatible readings« möglich geworden, die den Sinn des ganzen Gedichts von einem Vers abhängig machen, »whose grammatical structure is devoid of ambiguity, but whose rhetorical mode turns the mood as well as the mode of the entire poem upside down«.²⁴⁹ Richtiges, wahres und fragloses Lesen, das jedes andere Textverständnis ablehnen dürfte, ist unter diesen Umständen nicht mehr denkbar. Keine Lektüre, die sich für eine bestimmte Auslegung entscheidet, wird daher mehr leisten können als ein *mis-reading*, das an der Komplexität im Widerspruch von Grammatik und Rhetorik versagt und dem Text als Ganzem Unrecht tut. Im Umkehrschluss folgt daraus die Notwendigkeit eines Lesens, das stets der Rhetorizität bewusst bleibt und dekonstruierend verfährt, indem es den durch Tropen und Figuren verursachten Sinn-Störungen nachspürt.

Von literaturwissenschaftlichem Belang ist in diesem Zusammenhang vor allem die Annahme eines folgenreichen Unterschieds zwischen der Sprache des Alltags und der von Dichtungen. Paul de Man geht davon aus, dass die »wild figuration« der »ordinary language«²⁵⁰ im ästhetischen Medium gewissermaßen domestiziert wird, weil hier die »rhetorical, figural potentiality of language«²⁵¹ ohnehin im Vordergrund steht: »A literary text simultaneously asserts and denies the authority of its own rhetorical mode«.²⁵² Insofern gibt Poesie ihre Unverständlichkeit ehrlicher zu erkennen als die Umgangssprache, da der essenzielle Konflikt von Grammatik und Rhetorik in ihr besonders nachdrücklich zur Geltung kommt. Oder anders gesagt: Indem der poetische Text eben seiner poetischen Verdichtung wegen die Diskrepanz von Grammatik und Rhetorik auf die Spitze treibt, wird ihm die eigene Unlesbarkeit zum Thema. »Allegory of reading« heißt bei de Man folglich, dass künstlerische Literatur ihre faktische »unreadability« in der sprachlichen Formung zum Ausdruck bringt und – wie eine konventionelle Allegorie – etwas darstellt, doch Anderes damit meint.

Dass Dichtung insofern »the most advanced and refined mode of deconstruction«²⁵³ darstellt, heißt zugleich, dass ihre Ironie niemals ganz zu bändigen ist. Weil keine interpretatorische Bemühung je in der Lage sein kann, »to control irony and to stop it«, hat man sich mit der

²⁴⁹ De Man: *Allegories of Reading*, S. 12.

²⁵⁰ De Man: *Aesthetic Ideology*, S. 39.

²⁵¹ De Man: *Allegories of Reading*, S. 10.

²⁵² De Man: *Allegories of Reading*, S. 17.

²⁵³ De Man: *Allegories of Reading*, S. 17.

Unmöglichkeit »of deciding on a meaning or on a multiple set of meanings or on a controlled polysemy of meanings«²⁵⁴ abzufinden. Dieser Begriff von Ironie greift damit über die konventionell-rhetorische Auffassung als ein Tropus von vielen hinaus, muss auf die genaue Festlegung jedoch verzichten: »Definitional language seems to be in trouble when irony is concerned«.²⁵⁵ Unter Berufung auf Friedrich Schlegel führt de Man das frühromantische Konzept der Ironie als »permanent Parabase« (vgl. S. 26) weiter und versteht sie als allgegenwärtigen Einspruch gegen jegliche Schließung eines (poetischen) Textes. Zwar kommt selbst der »allegory of tropes« noch »its own narrative coherence, its own systematicity« zu, doch wird auch diese immanente Bindung von der Ironie gesprengt: »if Schlegel said irony is permanent parabasis, we would say that irony is the permanent parabasis of the allegory of tropes«.²⁵⁶

Obwohl der mit Derrida befreundete Paul de Man weder in seinem Vortrag *The Concept of Irony* (1977) noch sonstwo in seinen Schriften die *différance* erwähnt, lässt sich sein Ironie-Begriff doch direkt darauf beziehen. Was de Man als »Ironie« reflektiert, deckt sich in den entscheidenden Punkten mit dem, worauf Derridas Neologismus verweist, und kann als die poetische Erscheinungsform der generellen Sinn-Verschiebung verstanden werden. Bei aller Negativität seines Ironie-Konzepts der *unreadability* ist sich aber auch de Man anscheinend bewusst geblieben, dass der Zeichen-Charakter von Sprache bzw. deren Verweiskraft nicht *in toto* zu leugnen ist. Eine Notiz vom Winter 1983 deutet darauf hin: »la fonction référentielle est un piège, mais inévitable« (»die Referenzfunktion ist eine Falle, aber unvermeidlich«).²⁵⁷

Karnevalisierung (Michail Bachtin)

Als nichtstalinistischer Literaturwissenschaftler der Sowjetzeit hat Michail Bachtin die postmoderne Ästhetik nur verspätet und auf dem Umweg über Julia Kristeva beeinflussen können, die das in einer Studie zu Dostojewski (zuerst 1929) entwickelte, dann in einem Buch über François Rabelais und »die Volkskultur des Mittelalters und der Renaissance« (1940 entstanden, 1965 publiziert) erweiterte Konzept poetischer »Karnevalisierung« am Ausgang der 1960er Jahre aufgriff und in die westliche Terminologie einführte.²⁵⁸

²⁵⁴ De Man: *Aesthetic Ideology*, S. 167.

²⁵⁵ De Man: *Aesthetic Ideology*, S. 165.

²⁵⁶ De Man: *Aesthetic Ideology*, S. 179.

²⁵⁷ Vgl. De Man: *Aesthetic Ideology*, S. 1.

²⁵⁸ Vgl. Kristeva: *Bachtin* / Kristeva: *Σημειοτική*.

Hat die ›umgestülpte Welt‹²⁵⁹ des Karnevals bis in die Renaissance hinein eine populäre, alle Schichten umfassende Lachkultur zur Geltung gebracht, in der die sonst gültige, ›ernste‹ Gesellschaftsordnung parodiert werden durfte, ist dieses Regulativ – Bachtin zufolge – mit Beginn der Frühen Neuzeit aus der Normalität ausgegrenzt worden. Was als »Form des Lebens« im 16. Jahrhundert an Bedeutung verlor, konnte daraufhin umso leichter in die Hochkultur eingehen und »fast alle Gattungen der künstlerischen Literatur«²⁶⁰ gründlich verändern. In der ›karnevalisierten Literatur‹ vor allem des 18. und 19. Jahrhunderts soll das ursprünglich anarchische Lachen allerdings »in der Regel stark gedämpft«, d. h. zu »Ironie, Humor und anderen Formen des reduzierten Lachens« verwandelt worden sein.²⁶¹

Bachtin glaubt, mit dieser Übertragung der »Karnevals-Kategorien« (bzw. des ihnen eigenen »Pathos des Wechsels und der Veränderung, des Todes und der Erneuerung«)²⁶² auf die Hochliteratur nicht zuletzt auch den Erfolg des neuzeitlichen ›Romans‹ erklären zu können, da dieser – der Subversivität des Karnevals vergleichbar – die ›hoch‹/›nieder‹-Differenz suspendiere. Sei in der »Parodie der Renaissance (bei Erasmus, bei Rabelais) [...] das Karnevalsfeuer noch nicht erloschen« gewesen, habe mit Cervantes' *Don Quijote* (1605/15) im »Schoß der Parodie einer der größten und zugleich karnevalistischsten Romane der Weltliteratur entstehen« können.²⁶³ Zumindest der ›polyphone Roman‹, der ohne die monologische Stimme eines autoritären ›Autors‹ auskommt, eignet sich damit sowohl in einzelnen Episoden wie seiner Gesamtkonzeption für die Karnevalisierung, weil er nicht nur der Ironie breiten Raum gibt, sondern bereits in seiner Form als solcher eine der Realität kontrastierende Gegenwelt erscheinen lässt. Es ist namentlich dieser Aspekt der grundsätzlichen Alterität poetischer Texte, an dem sich die Anschlussfähigkeit von Bachtins Karnevalisierungsthese für genuin postmoderne Theorien konkretisiert, zumal die Literatur des ›toten Autors‹ auch insofern dem Karneval ähnelt, als sie ebenso wenig von der Trennung in »Akteure und Zuschauer« weiß und vielmehr »alle Teilnehmer aktiv« sein lässt.²⁶⁴

²⁵⁹ Vgl. Bachtin: *Literatur und Karneval*, S. 40, 48.

²⁶⁰ Bachtin: *Literatur und Karneval*, S. 58.

²⁶¹ Bachtin: *Literatur und Karneval*, S. 67.

²⁶² Bachtin: *Literatur und Karneval*, S. 49f.

²⁶³ Bachtin: *Literatur und Karneval*, S. 55.

²⁶⁴ Vgl. Bachtin: *Literatur und Karneval*, S. 48.